

JUAN RODRÍGUEZ CUELLAR

Tesis doctoral

**LA LUCHA POR LA CULTURA Y LA CORRUPCIÓN
POLÍTICA**

**ANÁLISIS FILOSÓFICO-HISTÓRICO DE LAS DISTINTAS
REIVINDICACIONES CULTURALES EN MÉXICO**



DIRECTORA: Cinta Canterla González

UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE

Programa Oficial de Doctorado en Historia y Estudios Humanísticos:

Europa, América, Arte y Lenguas

Línea de Investigación: Historia de Europa, el Mediterráneo y el mundo
atlántico: transferencia, circulación y conflicto

Sevilla, 2020

Agradecimientos:

En estas líneas quiero aprovechar para agradecer a aquellas personas que, de algún modo u otro, han contribuido a la realización de esta Tesis Doctoral.

Especialmente a mis padres de los que he tenido siempre todo el apoyo: Dolores Cuéllar y Fernando Rodríguez. A mi hermana María y a mi sobrina Martina. A mis tíos Luis, Carmela y Antonio. A mis primas: Pepi y Dolores, y sus maridos, Nicolás y Antonio. A mis amigos de toda la vida: Alfonso, Rafa, Antonio, Alberto, Joaquín, Santiago, Francisco, Mariola, Pablo, Carmen, Samuel, Manoli, María José, Adelas y Paco. A los amigos que conocí estudiando en Sevilla: Juan Mamani y Edwin. A mi compañero de piso Cristóbal y a Pablo. A mi familia mexicana: Sergio, Isabel, Ana, y a mi compañera, Ambar. A mis nuevos amigos de México: Ana, David, Daniel, Anaid, Gabo, Rosa, Lilian, Juanpis, Diego, Montserrat, Marisela en especial, a Axel, quien me escuchó, dio buenos consejos y con quien tuve ocasión de aprender de la historia y política mexicanas, también, a la doctora Sofía Reding por su amable invitación a México y al doctor Adalberto Santana por su apoyo. A mi tutora Cinta Canterla por guiarme en la finalización de este trabajo.

A todos gracias.

Índice

Introducción.....	1
1. Cuestiones preambulares	15
1.1. Modelos de la idea de América desde su conexión con España	15
1.2. La constitución de la idea moderna objetiva (metafísica) de Cultura.....	21
1.2.1. Planos ontológico y gnoseológico de la Cultura	23
1.2.2. La Cultura como idea práctica constituyente	26
1.2.3. La Cultura circunscrita	28
1.2.4. La Corrupción cultural	30
1.3. El Espacio Antropológico	34
1.4. Teoría filosófico-política del Estado	36
1.4.1. Materialismo político	36
1.4.2. La idea de Nación.....	42
1.4.3. La idea de Imperio.....	47
1.4.4. Las Generaciones de Izquierdas	51
1.4.5. Las Modulaciones de Derecha	54
1.4.6. Ensayo histórico-político de las generaciones y modulaciones de izquierdas y de derecha en México	56
1.4.7. La Corrupción política	88
Parte I. Ideas precursoras de la idea de cultura. Frentes humanistas y nacionalistas: ideas de Gracia, Razón y Sentimiento	92
2. Indigenismo católico como nematología de la nueva Nación política	93
2.1. La persistencia de la tradición católica en el nuevo Régimen	93
2.2. El Reino de la Gracia y el culto a la virgen de Guadalupe como gracia santificante y gracia medicinal.....	98
2.3. La Inversión Teológica y el relato mexicano independiente	108
3. La República Literaria: del parto de la Razón al parto del Sentimiento.....	116

3.1.La República Literaria bajo el signo de Dios.....	116
3.2.La República Literaria bajo el signo de la Nación.....	120
3.3.De la razón ilustrada al sentimiento romántico.....	125
4. Hacia un frente político: el Estado de Cultura.....	134
4.1.La gestión de los contenidos del culto nacional: los literatos.....	134
4.2.El templo de los literatos: la Arcadia, la Academia y el Liceo.....	144
4.3.El Estado de Cultura en Juan Gaspar Bluntschi.....	153
Parte II. Frente de clase de la idea de Cultura	156
5. El marxismo frente a la Revolución mexicana: Internacionalismo y Nacionalismo	157
5.1.La <i>Kulturkampf</i> y la decadencia de la idea de Progreso	157
5.2.La decadencia de Occidente vista por Manuel Gamio y José Vasconcelos: antihumanismo y sobrehumanismo espiritualistas de la cultura.....	160
5.3.La Revolución, el Estado mexicano y los artistas.....	166
5.4.La conexión entre la izquierda marxista-leninista y los artistas plásticos	170
5.4.1. Izquierdas extravagantes antes de la implantación política del nacionalismo revolucionario en México	176
5.5.Los intelectuales: artistas y escritores.....	180
5.6.La cuestión nacional en México.....	195
5.6.1. Vicente Lombardo Toledano (1894-1968).....	198
5.6.2. Aníbal Ponce (1898-1938)	204
5.6.3. Diego Rivera (1886-1957)	209
5.6.4. José Revueltas (1914-1976)	213
5.6.5. Miguel Othón de Mendizábal (1890-1945).....	221
5.6.6. Ramón Berzunza Pinto (1912-2001).....	225
Parte III. Frente étnico de la idea de Cultura	228
6. El indigenismo crítico frente al Estado: integración estatal o etnicismo cultural	229

6.1.Orígenes del indigenismo ingenuo en el contexto de las Naciones políticas canónicas.....	229
6.1.1. Panamericanismo: Mexicanismo e Indigenismo.....	229
6.1.2. El indigenismo ingenuo durante la Segunda Guerra Mundial	240
6.1.3. El Instituto Indigenista Interamericano y la reordenación geopolítica al finalizar la Segunda Guerra Mundial	243
6.2.Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) y la conformación de la Teoría Crítica indigenista	254
6.2.1. El Movimiento de Liberación Nacional y la lucha antiimperialista por la hegemonía cultural	255
6.2.2. La Nueva antropología y el Simposio de Cultura Nacional.....	260
6.2.3. Las Declaraciones de Barbados I y II.....	266
6.2.4. La filosofía de la liberación india.....	293
6.2.5. Descentralización política, liberalismo económico y cultura popular	322
6.3.La controvertida conmemoración del V Centenario del ‘Descubrimiento’ de América.....	340
6.3.1. La polémica ¿’Descubrimiento’ o ‘Encuentro’?	346
6.3.2. La conmemoración del IV Centenario frente al V Centenario: desconexión hispana y continuidad latinoamericanista	352
Conclusiones.....	359
Fuentes y bibliografía.....	377
Fuentes primarias manuscritas	377
Publicaciones periódicas	379
Referencias bibliográficas.....	383

Índice de Imágenes

Figura 1: La Virgen del Apocalipsis y San Miguel Arcángel, Cristóbal de Villalpando	99
Figura 2: Cúpula de la capilla del Rosario en el Templo de Santo Domingo en Puebla	102
Figura 3: Escudo del Instituto Científico y Literario Autónomo del Estado de México	136
Figura 4: Extracto del mural <i>Sueño de una tarde dominical en la Alameda</i> de Diego Rivera	149
Figura 5: Mitin de solidaridad con los pueblos en lucha contra el nazifascismo. 7 de noviembre de 1941	193
Figura 6: Monedas conmemorativas de 1901 y de 1923	239
Figura 7: Bandera de la raza	351

Índice de tablas (cuadros)

Tabla 1: Distribución de los modelos en función de la ordenación de las ideas de identidad americana.....	20
Tabla 2: Concepciones ontológicas de la idea de Cultura	25
Table 3: Capas y ramas del poder político	41
Tabla 4: Cuadro analítico de la Teoría del control cultural.....	325

Introducción

¿Por qué “*lucha por la cultura*”? Porque con este rótulo queremos aludir a la famosa *Kulturkampf* alemana que fue una política aplicada por el canciller Otto Von Bismarck por la cual se quiso ganar la hegemonía política contra la influencia de la Iglesia católica. ¿A qué idea de cultura se refería? Desde finales del siglo XVIII ya se venía empleando una idea de cultura asociada al mundo germánico, un mundo que no dejaba de ser una ilusión por cuanto no tenía ninguna realidad efectiva como unidad. Lo que entonces era el mundo germánico no era más que una multitud de Estados y regiones centroeuropeas de tipo feudal divididas entre otras razones por cuestiones religiosas. La asociación que se introdujo de una idea de cultura a este contexto centroeuropeo se convertiría en un ortograma imperial llevado adelante por el Estado prusiano determinado por la potencia napoleónica francesa a unificar lo que consideraba territorios de una cultura germánica milenaria. ¿Qué tiene que ver esto con México? Tiene que ver puesto que la *Kulturkampf* o “*Lucha por la cultura*” no se redujo sólo al ámbito centroeuropeo. Esa idea de cultura que fue inventada para ensalzar y lograr unificar unos territorios hasta entonces separados tuvo una gran pregnancia fuera de aquellos territorios e incluso llegaría hasta el otro lado del Atlántico. México tendría su propia *Kulturkampf* mucho antes de que se llevase a la práctica en la recién unificada Alemania, aunque no se le llamase de tal manera sino que a aquel proceso conflictivo se le conoce como Guerra de Reforma (1857-1861). Pero el mismo término de “*Reforma*” está aludiendo a los territorios de lo que en el siglo XVI se conocía como el Sacro Imperio Romano Germánico del que fue coronado emperador a Carlos I de las Españas, en este caso llamado Carlos V. Inmediatamente sucedería de la mano de Martín Lutero el cisma de la Iglesia católica, es decir, la definitiva ruptura de la cristiandad en Europa, un proceso conflictivo que se conoce con el nombre de Reforma protestante. Desde luego no es un proceso idéntico la Guerra de Reforma con la Reforma protestante pero sí guarda cierto paralelismo no sólo terminológico puesto que suponía neutralizar la hegemonía católica, eso sí, desde contextos muy diferentes.

La gran estima y la alta jerarquía valorativa que asume el término cultura en nuestras sociedades es uno de los desencadenantes de este trabajo porque si por un lado la cultura parece arrojar una claridad e iluminación en quien emplea dicho término y a

quien se le aplica, por otro lado, así lo entenderemos nosotros, su significación no deja de ser oscura y borrosa por cuanto su empleo suele hacerse desde la abstracción más absoluta y desde unas concepciones lisológicas muy difíciles de determinar al igual que ocurre con otras terminologías muy empleadas en nuestros sociedades tales como: Libertad, Igualdad, Democracia, Solidaridad, etc., que no suelen establecer ningún tipo de parámetro. La idea de cultura será el eje central de esta investigación y requerirá de un análisis más minucioso de sus características para entender el significado de los procesos que se han desencadenado utilizando el prestigio de dicho término. Desde luego, hay una gran variedad de individuos y grupos que desde diferentes plataformas han empleado la lucha por la cultura como bandera de sus reivindicaciones. Llevar adelante el intento de mostrar todos y cada uno de estos movimientos requeriría de una labor muy exhaustiva porque, aunque la idea cultura sea una idea muy reciente, su empleo a lo largo del siglo XX ha adoptado multitud de perspectivas y formas. Será suficiente con profundizar en algunos de estos movimientos reivindicativos surgidos en México y que dieron lugar a modulaciones constitutivas diferentes de la idea de cultura que con más o menos prestigio ha llegado hasta nuestros días.

La otra idea fundamental de este trabajo será la idea de corrupción que al igual que la idea de cultura forma parte de la constelación de ideas más empleadas en nuestros días, lo que incluye también, su malformación y tratamiento lisológico. Desde nuestro presente, en las democracias homologadas occidentales existe una amplificación y un estado de *shock* ante las diversas formas en que se nos presenta la corrupción. Los medios de comunicación, las universidades y la sociedad en general tratan estos temas diariamente de un modo ordinario y centrado exclusivamente en su tipología delictiva, tal y como se entiende la corrupción, y más concretamente desde la doctrina del denominado Estado de Derecho. Se percibe en las opiniones e ideas lanzadas en los medios y desde la calle dos ideas fundamentales sobre la corrupción en la democracia: una, que estas corrupciones delictivas se presentan como déficits de nuestras democracias; y otra, que todavía no se ha alcanzado una auténtica democracia y que, por tanto, aún estamos inmersos en un oscuro régimen heredado del Antiguo Régimen. De hecho, la victoria en México en 2018 del partido MORENA encabezado por el presidente Andrés Manuel López Obrador fundaba principalmente su proyecto político de la “*Cuarta Transformación*” en la batalla contra la corrupción gubernamental de la

llamada “*mafia del poder*”, es decir, las élites del sistema político y económico, en el sentido de la idea de corrupción jurídica ligada a la condición delictiva. Así, decía la secretaria de gobernación Olga Sánchez Cordero:

“Tenemos la gran oportunidad histórica de apoyar con decisión y sin temor la Cuarta Transformación de este país, porque va a asentar las bases de un país o una nación que va a desterrar para siempre la corrupción y quedará una residencia permanente de la honestidad [...] Las diferentes formas de pensar requieren de un respeto irrestricto, es un valor para mejorar, y siempre para construir un país mejor, para sacarlo adelante y para tener un país de todos y no de unos cuantos. Estoy convencida de la 4T y que la diversidad de ideas, la pluralidad cultural y política de México es necesaria”¹.

También, podemos leer lo que decía el presidente Andrés Manuel López Obrador:

“Algunos se atrevieron a decir, de manera irresponsable e insensata, que la corrupción era parte de la cultura y eso es rotundamente falso. En nuestro pueblo hay una gran reserva de valores. El problema está arriba, ahí es donde se da el mal ejemplo, por eso se está limpiando de arriba para abajo”².

Sin embargo, nuestra idea no quiere detenerse en esta acepción jurídica, lo cual no quiere decir que la neguemos, solo que no es posible entender la idea de corrupción en base a este reduccionismo sino que es necesario emplear una teoría filosófica que abarque las diferentes acepciones ligadas a los más variados campos categoriales (históricos, políticos, sociológicos, químicos, etc.) para una vez establecida la Teoría de teorías emplearla, ya no tanto en su sentido jurídico delictivo, sino ahora y en nuestro trabajo en concreto, para aplicarla a la misma idea de cultura y a la propia sociedad política mexicana.

La idea de elegir la Nueva España y a México como laboratorio de operaciones para estudiar una serie de reliquias y relatos de su presente ha sido porque tomando una

¹ “Gobierno de AMLO sentará las bases para erradicar la corrupción: Sánchez Cordero”. *El Universal*, México, 30-12-2019. Consultado en: <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/gobierno-de-amlo-sentara-las-bases-para-erradicar-la-corrupcion-sanchez-cordero> (Consultado: 16/02/20)

² “AMLO explica que la corrupción es ‘el cáncer’ que destruye a México”. *El Imparcial*, México, 17-08-2019. Consultado en: <https://www.elimparcial.com/mexico/AMLO-explica-que-la-corrupcion-es-el-cancer-que-destruye-a-Mexico-20190817-0095.html> (Consultado: 16/02/20)

parte de la plataforma de la Hispanidad podríamos ejercitar una interpretación de la Historia de la filosofía en la que pudiésemos apreciar la transformación y cambios en las ideas de realidad, fenómeno, cultura o corrupción no a través de las transformaciones sociales, políticas o históricas que se han sucedido a lo largo del tiempo sino a través de la propia idea de América, es decir, según los modos de entender la relación entre España y América.

Dijo en alguna ocasión el ex presidente Enrique Peña Nieto durante su sexenio (2012-2018) en una entrevista televisada que la corrupción tiene que ver con la naturaleza humana, también, con la cultura mexicana, o que *“es un asunto cultural que incumbe a toda Latinoamérica”*. Es esta una concepción de la idea de corrupción que nos recuerda a su empleo teológico, es decir desde un conjunto de cosmovisiones religiosas sobre la creación, en este caso, de la religión católica, de la idea de pecado de Adán que corrompió la naturaleza humana y la hizo mortal. Naturaleza humana a la que posteriormente se le atribuiría los dones del Espíritu Santo, *“Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron”* (Romanos 5.12). No es descabellado situar la idea de corrupción empleada en por Enrique Peña Nieto dentro de esta concepción teológica si destacamos un par de anécdotas sucedidas durante su mandato, por ejemplo: el 3 de diciembre de 2011, cuando asistió a la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, Jalisco, fue entrevistado y se le preguntó por los tres libros que más le habían marcado en su vida. Se inclinó decididamente por la Biblia, de la que decía no haberla leído toda pero sí algunos pasajes, pero respecto a los otros dos libros se mostró más dubitativo y vacilante; otra ocasión se presentó cuando tras pasar el peligro del huracán Patricia, el 5 de octubre de 2015, que se había previsto tocara suelo en México, dijo el entonces presidente:

“Yo creo que en buena medida el tener un saldo blanco ante el impacto de este huracán se debe en mucho a la fe del pueblo de México, a tener fe en sí mismo y al haberse unido todos para convocar esta fuerza, que en mucho evitó este

*desastre. Cerramos filas generando una gran energía positiva. Hubo para quienes son creyentes, cadenas de oración, rezos, llamados*³.

El politólogo opositor mexicano Lorenzo Meyer interpretó aquellas palabras del presidente como una justificación manipulada para ocultar la verdadera corrupción gubernamental que según diversos datos censales la mayoría de la población achacaba como causa de todos los males públicos. En una mesa de debate en el canal 11 con el tema de “*Corrupción en México ¿cultura política?*”, decía, al modo de un antropólogo funcionalista, que la cultura actual de la corrupción y su tolerancia había que buscarla en la época colonial, en la famosa costumbre del “*acato pero no cumplo*” por el que se guiaba en muchas ocasiones la burocracia imperial en los virreinos eludiendo de esta manera ciertas leyes promulgadas desde la metrópoli que iban en contra de sus intereses particulares. ¿Pero acaso hay una Nación política en el norte europeo o en el norte americano en la que los intereses particulares de su sociedad política y civil no estén presentes empleando tácticas delictivas? Entonces, la corrupción para Lorenzo Meyer, situado desde una plataforma fundamentalista de la democracia, es decir, concibiendo a esta como el “*fin de la historia*”, hace que la sociedad política mexicana sea una sociedad deficitaria, una especie de “*Estado fallido*”, puesto que aún no ha logrado eliminar el mal de algunas instituciones heredadas de la época imperial. Desde nuestras coordenadas, esta concepción subjetualista y psicológica de la corrupción no puede pretender arrojar claridad respecto a una concepción objetiva de la corrupción puesto que lo importante no serían tanto los finis operantis (fines del sujeto) cuanto que los finis operis (fines políticos). Decía irónicamente: “*No parecería absurdo suponer que el PRI ya era, por su naturaleza no democrática, un partido fuera de época*”. Y esta afirmación habría que ponerla en relación con las coordenadas históricas en las que se inserta la interpretación de Meyer, aquellas que comenzaban tras la II Guerra Mundial, en el ideal de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, un ideal que ampara una concepción armónica y pacifista de las democracias homologadas. De este modo, el P.R.I. no podría encajar en dicho modelo interpretativo ya que tanto su fundación como

³ “Gracias a ‘la fe y la unión de los mexicanos’ se evitó una catástrofe por ‘Patricia’: EPN”, *Animalpolitico*, México, 26-10-2015. Consultado en: <https://www.animalpolitico.com/2015/10/gracias-a-la-prevencion-y-la-fe-de-los-mexicanos-se-evito-una-catastrofe-por-patricia-pena-nieto/> (Consultado: 16/02/20)

su posterior hegemonía política comienza más allá de 1948, exactamente en 1929 cuando respondía a las siglas de P.N.R. (Partido Nacional Revolucionario). Por tanto, para Meyer, el sustrato corrupto habría que situarlo en el mismo P.R.I., heredero y representante del Antiguo Régimen o, cuando menos, de un régimen antidemocrático: *“No se trata de que sea la naturaleza humana, sino que se trata de una dejadez de las instituciones públicas. No es un problema de la cultura corrupta sino de la institución pública”*.

Desde otras coordenadas interpretativas podemos situar la idea de corrupción expuesta por el historiador Guillermo Marín Ruíz en su obra *La corrupción en México una estrategia de resistencia cultural* (2001) que, como bien indica en su introducción, se apoya en la tesis del México profundo del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla. Para Guillermo Marín, la corrupción de México habría que buscarla, no ya en la época del imperio español como hacía Meyer, sino mucho más atrás en el tiempo. Aquí la corrupción se encontraría, en el paso del periodo clásico Tolteca (600-900 d.C.) al postclásico Azteca, cuando se corrompe la era del auténtico conocimiento fundado en los dioses Quetzalcóatl, como representante del desarrollo espiritual y de Tláloc, como representante de la vida. La pureza espiritual de tal religión propició -según Marín- que el desarrollo de la vida en el periodo clásico fuese una auténtica edad de oro llena de paz y armonía corrompida a la llegada de los aztecas debido al cambio ideológico que motivaron en la tradición tolteca dándole una orientación materialista representada en el dios Huitzilopochtli. Hay que subrayar la interpretación grosera y burda de materialismo que Guillermo Marín nos ofrece. Nos decía:

*“del sacrificio espiritual pasaban al sacrificio humano; de la guerra espiritual con uno mismo, pasan a la guerra material con el vecino; desarrollan como antes en miles de años en Anáhuac, las guerras de conquista y sojuzgamiento a otros pueblos; crean un sistema tributario para explotar a los pueblos vencidos con la guerra, desarrollan el comercio con fines de enriquecimiento, crean el inicio de la moneda, desarrollan el concepto de propiedad privada; cambian las bases de la educación, la religión, la organización social y la razón misma del Estado”*⁴.

⁴ Marín, Guillermo, *La corrupción en México: una estrategia de resistencia cultural*. Ed. Instituto Luis Sarmiento, México, 2001, p. 20

Podríamos identificar estas coordenadas interpretativas dentro de un marco ahistórico muy diferente al empleado por Lorenzo Meyer y del empleado por el ex presidente Enrique Peña Nieto. Se arremete contra estructuras históricas y categorías políticas tales como los conceptos de Imperio y Estado, de igual modo a como lo hizo Guillermo Bonfil en su obra *México Profundo* (1988), donde la corrupción estaba encarnada en la Nación política mexicana que mantenía alienadas a las culturas étnicas, auténticas culturas que resistían en su “Ser” ante la presencia del Estado. Esta idea de corrupción no estaba muy alejada de la tradición mítica de la edad de oro de Hesiodo o del ascetismo cristiano de Fray Antonio de Guevara con su repliegue de la vida en la aldea frente a la vida en la corte (ciudad). Así, nos decía Bonfil:

*“La ciudad expresa, a su manera y con su propio cáncer, las contradicciones no solucionadas de la historia y la sociedad mexicanas; no es posible resolver realmente sus problemas si se mantiene en todos los órdenes, aun en el plano ideológico, su posición dominante frente al mundo rural y su papel como centro de la negación del México profundo. La agresión contra la naturaleza no se restringe al ámbito urbano. Se talan árboles y selvas, se contaminan ríos y litorales, se destruyen recursos de la tierra y el mar, se extinguen especies y se alteran de mil formas nichos ecológicos que construyeron pacientemente la naturaleza y el hombre a lo largo de milenios, en un esfuerzo suicida que no tiene otra racionalidad que la mayor ganancia inmediata, a toda costa y muera lo que muera”*⁵.

Como vemos, tanto la idea de corrupción de Meyer como la de Marín y Bonfil se basa en un dualismo metafísico que pone frente a frente a la Cultura con el Hombre, o de otra forma, la Cultura humana por un lado y a la Naturaleza humana por el otro. En el caso de Meyer, por ejemplo, y dentro de un marco teleológico que iría del Estado-nación moderno al Humanismo (o fin de la historia), se pone un tipo de cultura objetiva por un lado, como pueden ser las diversas instituciones que conforman al Estado mexicano actual y la naturaleza humana por otro, ubicada más allá de los Estados-nación modernos, es decir, en el Antiguo Régimen. Desde nuestras coordenadas rechazamos este dualismo y partiremos de un análisis diamérico que pone frente a frente

⁵ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*. Ed. Grijalbo, México, 1987, p. 221

no ya a la Cultura y al Hombre sino a las culturas de unos hombres frente a las de otros. Si la sociedad política mexicana tiene unas características determinadas no es tanto debido al enfrentamiento interno que pueda darse entre un tipo de cultura y una esencia eterna y unívoca de hombre, sino que será debido al enfrentamiento con los demás tipos de sociedades políticas que la rodean y envuelven codeterminándola surgiendo, de este modo, las peculiaridades y moldeamientos de la sociedad política mexicana.

Llegados a este punto, ya no nos preguntaremos si lo corrupto es en términos metafísicos el Hombre o es la Cultura, sino que desde nuestro estudio filosófico-histórico lo corrupto serán determinados sustratos corpóreos que componen la sociedad política. Entonces, nuestra hipótesis que parte de que la idea moderna de cultura objetiva es una idea corrupta tratará de averiguar de qué ámbitos de la sociedad civil manan estas fuentes, es decir, qué grupos han tomado la idea de cultura como bandera de sus reivindicaciones y qué aspectos connotativos y denotativos tienen estas ideas de cultura para establecer una idea más o menos clara de su significado y posteriormente averiguar qué sustratos del Estado mexicano han podido ser corrompidos, qué causas internas y externas están involucradas en dicho proceso de descomposición, qué duración tiene y por qué.

Ocurre, como explicaremos en este trabajo, que el curso histórico de las diversas sociedades políticas occidentales dado tras la Revolución francesa los llevó a una paulatina utilización de la racionalización por holización de sus más diversos componentes. Una atomización que en cierto modo no dejaba de ser artificial y que de ninguna manera se la podría considerar con una efectividad absoluta. Esta atomización se extendió a la idea de corrupción tras el final de la Guerra Fría con lo que el término comenzó a oscurecerse y desdibujarse. Lo corrupto ya no afectará tanto al bien común de la sociedad política y pasará a recluirse en el individuo, es decir, sus motivos pasarán de ser morales o políticos a ser éticos y apolíticos. Por lo tanto, existe una tendencia al psicologismo en los tratamientos de la corrupción, reducidos a su acepción jurídica de tipo delictivo, que tiende a glorificar y salvaguardar a las sociedades democráticas consideradas incorruptas del mismo modo a como se veía la Iglesia católica durante la Edad Media, como una institución incorrupta respecto a la ciudad terrenal. Esta tendencia excesivamente psicologista y profundamente metafísica, que llamamos

Fundamentalismo democrático, la podemos ver ejercitada por ejemplo en el jurista mexicano John M. Ackerman de quien es frecuente escuchar decir que “*México no es una democracia*”, amparándose en la doctrina tan extendida del Estado de derecho, como si un sistema dictatorial o un sistema aristocrático no fuese igualmente un Estado de derecho.

Hemos pretendido a través de esta investigación mostrar con dos amplios ejemplos los orígenes práctico-constitutivos de la idea moderna y objetiva de Cultura aplicados en el contexto mexicano. Una idea de cultura que consideramos corrupta desde sus orígenes inventivos polacos y que sirvió a la postre como ortograma imperial en el contexto de diversos Estados protestantes centroeuropeos (Sajonia, Prusia, etc.) que conformarían a la Nación política alemana reunida bajo la bandera de la Cultura alemana.

Los capítulos dos y tres tienen como objetivo mostrar y ejemplificar las funciones desempeñadas por otras dos ideas que consideramos precursoras de la idea de cultura.

El capítulo dos lo hemos desarrollado en el contexto del imperio católico español, cuyo modelo de interpretación de la Historia universal se ha arrogado la pretensión de apropiarse de la idea de Hispanoamérica, así como la idea de Socialismo tradicionalmente ha sido apropiada y considerada como coto privado por alguna de las generaciones de Izquierdas. Este modelo interpretativo dio comienzo con la organización administrativa del continente americano en el siglo XVI. En este capítulo exponemos la idea de Gracia ejercitada dentro del contexto católico en el caso de la Nueva España tomando como ejemplo el culto de la virgen de Guadalupe que al paso del tiempo se convertiría en el símbolo de independencia de la Nación política que iba a ir constituyéndose a lo largo del siglo XIX.

En el capítulo tres añadiremos otro modelo de interpretación de la Historia universal, surgido a raíz de las ideas del Humanismo ilustrado y de la Revolución francesa. En este capítulo analizamos la idea de República Literaria para lo cual debemos remontarnos al siglo que dio a luz a la imprenta a raíz de la cual se fue constituyendo una República Literaria. En un primero momento, perteneciente a una República Cristiana dentro del contexto católico del Imperio español pero que, a partir

del siglo XVIII, irá transformándose en una República Literaria cuyos contenidos denotativos ya no girará en torno a la idea de Dios sino en torno a la idea de Humanidad. Esta República Literaria ilustrada se organizaría por un lado en torno a la idea de razón ilustrada, contrapuesta a la razón católica, para posteriormente virar hacia la idea de sentimiento, como motivo de la introducción de algunas ideas románticas influidas hasta cierto punto por una mirada hacia el pasado. Ambas ideas, Razón y Sentimiento tendrán la misma funcionalidad que la idea de Gracia y forman parte también de las ideas precursoras de la idea moderna de cultura objetiva en su sentido metafísico.

En el capítulo cuatro lo que pretendemos hacer es indagar en la manera en la que la idea del Estado de Cultura aparece en México, es decir, se pretende exponer el cómo y cuándo apareció la idea de Cultura como reivindicación puramente estatal. El contexto en el que pudo aparecer dicha idea lo ubicamos en el mismo momento de consolidación de la Nación política mexicana como motivo de la Revolución burguesa llamada Guerra de Reforma y también como motivo de que sus fronteras ya habían quedado determinadas después de la guerra frente a los Estados Unidos y a Francia.

Tanto los capítulos tres como el cuatro quedan contextualizados dentro de las interpretaciones dadas a partir de la Revolución francesa en un eje histórico centrado en torno al siglo XIX en donde se dio una lucha institucional por la hegemonía metapolítica de las nuevas realidades que se habían constituido, como: las Naciones políticas. Unas realidades que ya no partían de la ciudad terrenal como mera transición para derivar en un horizonte representado por la ciudad de Dios sino que partían de una escala distinta, ahora en torno a la Nación política dirigiéndose hacia un fin Humanístico. Recorre este siglo desde la escala histórico-política una lucha entre los grupos pertenecientes a una izquierda liberal con sus diversas ramificaciones (federalistas radicales y moderados, católicos, agnósticos y protestantes) frente a una derecha tradicional primaria (monárquica y católica) principalmente. En esta lucha, los contenidos institucionales que anteriormente eran gestionados por el clero a través de la idea de Gracia, ahora cambiarán, y pretenderán ser monopolizados por la izquierda liberal que buscará controlar su hegemonía y dominio frente a la Iglesia católica

utilizando para ello como núcleo en torno al cual hacer girar los contenidos, a la Nación política.

Con los ejemplos que componen los capítulos cinco y seis se ha pretendido mostrar la utilización, ahora sí, de la idea moderna de cultura objetiva desde dos contextos interpretativos diferentes. El capítulo cinco desde una interpretación que continua la línea abierta por la Revolución francesa será en el que ubicaremos la consolidación práctica de la idea de Cultura objetiva en un sentido metafísico asociado inmediatamente a la idea de Nación. Desde este modelo interpretativo podríamos haber tomado el ejemplo desde multitud de nematologías, sin embargo, nos hemos decidido a tomar una muestra de la idea práctico-reivindicativa de cultura desde dentro de una de las generaciones de izquierda como lo es la izquierda comunista que constituiría un frente de clase de la idea de cultura opuesto a otro proyecto heredero también de la Revolución francesa como lo sería el proyecto del nacionalismo revolucionario que lograría sustituir plenamente las funciones de la gracia católica por las funciones de la cultura mexicana fundando como el templo de la cultura: la Secretaría de Educación Pública.

En el capítulo seis hemos partido de un contexto interpretativo diferente al anterior ocupándonos especialmente de lo que consideramos los orígenes del indigenismo crítico utilizando para ello unas secuencias biográficas de la vida del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, pero también, deteniéndonos a analizar y ejemplificar el indigenismo ingenuo frente al cual se constituye el indigenismo crítico. Este indigenismo crítico se caracterizará por emplear la idea práctico-reivindicativa de cultura desde un frente étnico.

Para llevar a cabo un trabajo de este carácter, tan heterogéneo y con un marco de estudio tan amplio, ha sido necesario estudiar una bibliografía muy extensa, no solo referente a la historia del imperio español y del México independiente sino también respecto a cada temática por capítulo en especial, así, la necesidad de llevar a cabo un estudio de obras históricas y ensayísticas respecto a: la virgen de Guadalupe asociada a la idea de Gracia, la República literaria asociada a la idea de Gracia y de Nación, el neoclasicismo asociado a la idea de Razón, el romanticismo asociado a la idea de Sentimiento, el Estado de cultura, la incidencia del marxismo junto al cual había que

estudiar el mundo artístico en el México de finales del s. XIX y principios del s. XX, el indigenismo en México en sus dos vertientes, el indigenismo ingenuo y el indigenismo crítico, asociados a nematologías tales como el panamericanismo y el mexicanismo. Pero no sólo se trataba de consultar este tipo de obras, hacía falta conocer también a muchos de los personajes más destacados de México para conocerlos más a fondo e indagar en sus inquietudes. En este sentido, el estudio de algunas obras biográficas ha sido complementado con la consulta de fuentes primarias y directas de estos personajes (artículos de prensa, obras literarias, memorias, etc.) para poder llevar a cabo una labor crítica de sus ideas de acuerdo con el contexto histórico-político en el que estaban inmersos, entre otras cosas también, porque no ha sido fácil encontrar obras biográficas de los personajes que requeríamos, así como tampoco había muchas obras con un carácter serio y documentado. En todo caso, los personajes en los que nos hemos detenido a estudiar más detenidamente en este sentido han sido: Francisco Javier Clavijero, Servando Teresa de Mier, José Patricio Fernández de Uribe, José Joaquín Fernández Lizardi, Joel Roberts Poinsett, Antonio López de Santa Anna, Lucas Alamán, Francisco Zarco, Ignacio Manuel Altamirano, José María Lacunza, Manuel Orozco y Berra, Guillermo Prieto, Ignacio Ramírez, Víctor Hugo, Otto von Bismarck, Carlos Von Gager, Manuel Gamio, José Vasconcelos, Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, Vicente Lombardo Toledano, Miguel Othon de Mendizábal, Anatoly Lunacharsky, Lázaro Cárdenas, Franz Boas, Aníbal Ponce, José Revueltas, Ramón Berzunza Pinto, Theodore Roosevelt, James Brown Scott, Moisés Saenz, Juan Comás, Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil Batalla, Fausto Reinaga, Ramiro Reinaga, Guillermo Carnero Hoke, Virgilio Roel, Ignacio Magaloni Duarte, Luis Echeverría y José López Portillo.

Para realizar un breve ensayo histórico-político que partiese de las coordenadas del Materialismo Filosófico -desde las que nos situamos para llevar a cabo esta labor crítica- y que nos sirviera de referencia para nuestro estudio a partir del cual comenzar a analizar los diferentes aspectos de cada capítulo nos ha sido necesario estudiar varias obras que tuvieran la pretensión de hacer una clasificación de las diferentes corrientes políticas en el México independiente. La labor de búsqueda de obras al respecto ha sido difícil puesto que la mayoría de los autores no establecían ningún tipo de criterio al respecto para llevar a cabo su más o menos clara intención crítica de las tendencias políticas, así como que en la mayoría de los casos eran estudios muy concretos respecto

a alguna generación de izquierda o de algún marco temporal demasiado acotado. Por ejemplo, de entre las obras más generales y útiles que pudimos consultar al respecto están: *El marxismo en México* (2018), *La inteligencia rebelde* (2012), *De la Social a Morena: breve historia de la izquierda en México* (2014), de Carlos Illades; *Un proletariado sin cabeza* (1962) de José Revueltas; *Idea de México* (1991), *El socialismo en México. Siglo XIX* (1969), *El pensamiento de la reacción* (1967), de Gastón García Cantú.

Para la consulta de fuentes bibliográficas nos ha sido de especial utilidad la Biblioteca del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciudad de México) y la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México (Ciudad de México), pero también consultamos el fondo bibliotecario de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Biblioteca Simón Bolívar del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (Ciudad de México).

Al estudio bibliográfico había que añadir el estudio de fuentes hemerográficas. Este ha sido un trabajo muy laborioso sobre todo teniendo en cuenta que la web de la Hemeroteca Nacional digital de México tiene muy limitadas sus consultas, así como sus escaneos digitales son deficitarios en muchas ocasiones y no es posible realizar una lectura adecuada a través de su web. La labor hemerográfica en su mayor parte ha tenido que ser realizada *in situ* desde la Biblioteca Nacional de México. Para la consulta de revistas especializadas nos hemos servido de la Biblioteca del C.I.E.S.A.S. sobre todo en lo referente a revistas especializadas sobre indigenismo y antropología para cubrir el capítulo sexto en especial, sobre todo, realizamos una labor de estudio de la revista *Anuario Indigenista* -entre otras- desde el año 1941 cuando se publicó su primer número hasta 1976. También consultamos la Biblioteca del C.O.L.M.E.X., la Biblioteca del C.I.A.L.C. y el Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista (Ciudad de México) en lo referente especialmente a revistas de los años veinte y treinta referentes a la izquierda comunista mexicana de las que nos fue muy útil la revista *Frente A Frente* (1934-1938) publicada por la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios de México.

Uno de los capítulos de este trabajo, el sexto, se decidió realizar en su mayor parte a través de consultas de archivo tomando como hilo conductor la vida de Guillermo Bonfil Batalla. Para esto nos fue útil la investigación de su archivo personal situado en

el C.I.E.S.A.S. en donde pudimos investigar sobre 70 amplios expedientes referentes a diversas actividades realizadas por Bonfil bien fueran de tipo académico, funcional o privado, pero, sobre todo, nos fue de gran interés y utilidad lo respectivo a su correspondencia privada. También para este trabajo nos fue necesario realizar algunas consultas en el Centro de documentación Manuel Gamio del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad en lo que respecta a su Fondo Instituto Indigenista Interamericano.

1. Cuestiones preambulares

1.1. Modelos de la idea de América desde su conexión con España

Estos modelos interpretativos que vamos a presentar son una serie de mapas y cartografías hechas desde nuestro presente que nos muestran diferentes maneras de interpretar la Hispanidad incluso negándola. De esta manera, estamos presuponiendo que no vamos a exponer un relato histórico lineal de las diversas ideologías o filosofías que sobre la Hispanidad se hayan dado, sino que al situarlas en nuestro presente vamos a suscitar su carácter filosófico y dialéctico. La génesis de estos modelos que han llegado hasta nuestros días fue conformándose a partir del “Encuentro” o “Descubrimiento” de América, es decir, desde un periodo histórico que se inicia en el Antiguo Régimen.

Los modelos que presentamos están elaborados por Luis Carlos Martín Jiménez en su ensayo *Hispanoamérica no es un mito*. Son cuatro modelos y la figura de cada uno de ellos constituye un poliedro en el que cada una de sus caras representa un campo categorial científico que se ha acercado al problema de América desde diversas perspectivas, enfrentadas unas a otras, lo que supone que la suma de las caras de cada poliedro no lo constituyen, sino que el poliedro le es dado a cada ciencia. Como ejemplo de alguna de esas superficies que componen cada poliedro podríamos tener: 1) la cara antropológica frente a la histórica, 2) la cara política frente a la etnológica, 3) la cara teológica frente a la humanista, etc. Esto significa que la multidisciplinariedad o interdisciplinariedad no es un modo más objetivo de acercarse al problema tendiendo a oscurecer aún más la comprensión de este puesto que, además, dentro de cada campo científico, no hay uniformidad sino disparidad en las conclusiones suscitadas. Esto daría lugar a una suma de contradicciones.

Estos campos científicos distintos, que constituyen la cara de cada poliedro que aquí vamos a presentar, se mueven en la escala de los conceptos y están atravesados, a su vez, por ideas que nos lleva al campo de la escala filosófica. La filosofía, como saber de segundo grado, se encarga de trabajar con las ideas por lo que éstas no se reducen a los campos científicos, sino que los desbordan y atraviesan, generando unidades polémicas capaces de sistematizarse. Por tanto, detrás de los fenómenos polédricos encontraremos ideas tales como Identidad, Realidad, Fenómenos, Cultura, etc.

“En el fondo es la realidad que se supone debajo de los fenómenos que cada cara trata, la que está en juego con el problema Americano. Para nosotros, las ideas sobre Hispanoamérica suponen un ‘laboratorio’ donde medir las concepciones del mundo”⁶.

Una de las tesis fuertes que defiende Luis Carlos Martín Jiménez es que son las ideas de Realidad, Identidad, Sustancia, Cultura, etc., las que cambiarán según las distintas transformaciones de la idea de América (o Hispanoamérica) que conformarán los distintos modelos de interpretación. El proceso de descubrimiento de América supuso la transformación de cosmovisiones de la realidad bien arraigadas,

“lo que lleva a que cambien los mitos, o lo que es lo mismo, que se produzca una mistificación de algunos respecto de la realidad y una desmitificación de otros. Es en este sentido como interpretamos las transformaciones de la ontología, en tanto que realidades bien asentadas se transforman en mitos oscurantistas, y fenómenos o apariencias que tenían comprometida su potencia, su verdad o capacidad explicativa, se descubren como modelos de identidad revolucionarios”⁷.

Se trataría entonces de ver las transformaciones filosóficas (ontológicas y gnoseológicas) a través de estos diferentes modelos constitutivos de la idea de América y no al contrario, ver a América desde la filosofía.

El modo de tratar estos problemas no se hace de un modo directo, desde algún campo científico como podría ser la Historia, comprobando los efectos de algún acontecimiento histórico a través de las causas que lo propiciaron, es decir, no se trataría de buscar las conexiones de un modo causal puesto que aquí nos moveríamos en un terreno filosófico en el que las ideas rebasan y atraviesan los diversos campos categoriales. Se trataría de llevar a cabo relaciones dialécticas y analógicas entre los conceptos categoriales y las Ideas dentro de una serie de modelos lógico-materiales que nos servirían de marco totalizador.

⁶ Martín Jiménez, Luis Carlos, “Hispanoamérica no es un mito”. *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, nº 47, Oviedo, 2016, p. 40

⁷ Ibid, p. 42

Para clasificar los distintos modelos de ideas de América de acuerdo con la conexión entre América y España se toma principalmente los criterios de identidad y unidad. La identidad es un término sincategoremático (identidad de) y siempre va asociada a la idea de unidad en alguna de sus variantes: isológica (lo mismo) que no supone conexión y sinalógica (ajuntamiento) que mantiene siempre un vínculo de contacto. Dentro de la unidad sinalógica se pueden distinguir además otras dos concepciones según sea una superestructura accidental o bien pueda ser un componente estructural (o esencial). De este modo, Luis Carlos Martín Jiménez termina estableciendo estos cuatro modelos lógico-materiales o poliedros:

- 1) Modelo I: que se asocia con las concepciones de tipo indigenista que podrían rastrearse desde la llegada de las primeras misiones evangelizadoras a América con una serie de transformaciones a lo largo del curso histórico de las cuales nos interesará en este trabajo la que se da en la segunda mitad del siglo XX. Será justamente la constitución de este último indigenismo como crítica al indigenismo anterior el que dará lugar a este modelo. Se trata de una dialéctica interna entre un indigenismo crítico, que es el que constituye este modelo en base a su crítica retrospectiva, frente a un indigenismo ingenuo. ‘Lo que no está en América (en su identidad) no está en España’ o ‘Lo que está en España está en América’ ($A \subset E = 0$, $E \subset A = 1$). En este modelo la realidad y los fenómenos sólo se entenderán desde las propias “vivencias” al interior de la “cultura étnica”, todo lo demás será una superestructura (Estado, Imperio) opresora, de ahí, que la norma se establezca entre lo colonial/decolonial. De este modo, el indigenismo ingenuo no sería sino aquellos grupos o individuos que desde estructuras del Imperio o del Estado han pretendido ayudar al indio de un modo “ingenuo”.
- 2) Modelo II: que se asocia con la concepción católica del Imperio español, cuyo lema podría ser “*por el Imperio hacia Dios*”. ‘Lo que no está en España no está en América’ o ‘Lo que está en América está en España’ ($E \subset A = 0$, $A \subset E = 1$). La realidad y fenómenos de este modelo se habrían constituido bajo el dominio católico y todo lo que caía bajo la jurisdicción del Imperio, así, la estructura de su realidad quedaría constituida a través de las Leyes de Indias, de la estructura estatal de los virreinos, de los límites geográficos establecidos entre ellos y su

estructura histórica ligada a la lucha contra lo no católico, principalmente, frente al protestantismo. Una estructura histórica que hace de este modelo una estructura procesual atributiva distinta del anterior que participaría de una estructura distributiva y que haría de América un concepto geo-político. Los fenómenos como manifestaciones o signos sobrenaturales y prodigiosos estarían enlazados hacia un fin determinado a través de las ciudades terrenales que llevaría hacia la ciudad de Dios (fin del Estado) y estarían explicados mediante los dogmas como por ejemplo, el de la inmaculada concepción.

- 3) Modelo III: este modelo se abre camino desde un sistema de coordenadas externo a las relaciones hispanoamericanas, a partir de la idea ilustrada de Humanidad y por la constitución de los Estados-nación como motivo de la Revolución francesa acogiendo multitud de concepciones de las que las más sobresalientes serían las distintas generaciones de Izquierdas y modulaciones de derecha, pero también: las concepciones racionalistas, el empirismo, el idealismo, el pragmatismo, el materialismo dialéctico o la fenomenología. En su dialéctica interna destaca fundamentalmente la que existe entre el Estado moderno y el Estado antiguo, pero también: la que contrapone el hombre al ciudadano o la del Humanismo frente al Estado-nación. Los fenómenos se entenderán organizados por un orden histórico total inmanente tan metafísico como el anterior modelo, cuya realidad opera a otro nivel, cambiando las ciudades terrenales por las Naciones políticas y la ciudad de Dios por la feliz unidad del Humanismo. De este modo Hispanoamérica se entenderá como una desviación del modelo que se defiende como una serie de “*estados deficitarios*” derivados del Antiguo Régimen, se trataría del triunfo del Norte frente al Sur, de relegar Hispanoamérica de la historia universal y de tratarla dentro de las problemáticas tercermundistas. Este modelo supone tomar los aspectos negativos de los dos anteriores comportando una absoluta desconexión entre los términos España y América. ‘Ni España determina la identidad de América, ni América la de España’ ($E \subset A = 0$, $A \subset E = 0$).
- 4) Modelo IV: este modelo es en el que nos situamos y da cabida a la concepción del Materialismo Filosófico. Al contrario del modelo II aquí el lema podría ser “*por Dios hacia el Imperio*”. Se trata de “*la destrucción de la destrucción*”, es

decir, de negar el modelo III y tomar los aspectos positivos de los dos primeros modelos. Se estaría rechazando la sustancialidad de los términos España y América tomados como enterizos y por tanto abría cierta distancia de la idea de Identidad, lo que supondría la negación de la identidad política, para resolverla en “*procesos diaméricos de codeterminación entre múltiples instituciones que adquieren su carácter propio frente a terceros, del mismo modo que la van a perder*”⁸, es decir, se reconocerían una serie de partes comunes entre ambos términos así como también de partes diferentes. ‘La identidad de América se determina desde España y la identidad de España desde América’ ($A \subset E = 1$, $E \subset A = 1$).

Podríamos ilustrar un poco más estos cuatro modelos si nos atenemos a la clasificación que Gustavo Bueno realizó en 2001 en un artículo titulado *España y América*⁹ en el que hacía una distribución de modelos en función de la ordenación de las Ideas de Identidad americana y en la que podemos ver distribuidas algunas de las generaciones de Izquierdas del Modelo III:

⁸ Ibid, p. 68

⁹ Bueno, Gustavo, “España y América”. *Catauro*, La Habana, 2001

Identidad de América	Accidental	Esencial
Distributiva	Estados (1° gen.)	Etnias (Modelo I)
Atributiva	Anarquistas (3° gen.) Positivista (Humanista) Comunista (4° gen.) Socialista (5° gen.)	Panamericana Occidental (Latinoamericanista) Hispánica: a-Católica (Modelo II) b-Materialista (Modelo IV)

Tabla 1: Distribución de los modelos en función de la ordenación de las ideas de identidad americana

Tomando partido por el modelo IV los otros modelos nos sirven para establecer las posiciones dialécticas con sus propios límites, modelos que se levantan desde plataformas reales y en constante conflicto desde nuestro presente, en lucha por el predominio de unos sobre otros en una constante generación de diferencias.

El interés por utilizar este tipo de clasificación es porque vamos a ensayar una problemática en torno a la idea de Cultura en una de las partes de Hispanoamérica como lo es la Nueva España y México que en su devenir histórico ira quedando englobado dentro de alguno de estos modelos lógico-materiales, desarrollando la dialéctica propia dentro de cada uno y adoptando algunas de las identidades que han quedado establecidas lo que a su vez implica distintas modulaciones o transformaciones de la idea de Cultura.

1.2. La constitución de la idea moderna objetiva (metafísica) de Cultura

¿Cuándo, dónde y cómo surge la idea objetiva de Cultura? Para responder a esta pregunta tomamos como referencia la tesis que expuso Gustavo Bueno en su obra *El mito de la Cultura* (1996). En esta obra se mostraba como la acción combinada de tres procesos o curso de operaciones que, reforzándose y realimentándose mutuamente, darían por resultado la constitución de la idea objetiva de Cultura. Estos tres procesos serían los siguientes:

- 1) Un curso de operaciones tendentes a objetivizar (sustancializar o hispostasiar) las obras hechas por las acciones humanas según líneas específicas particulares (pintura, escultura, derecho, poesía, costumbres, etc.). Esto habría dado lugar a cierta disociación de las obras respecto a sus autores o productores, viéndose a sí mismas desde su propio curso histórico. De tal manera que se dejará de hablar de los pintores o escultores de tal periodo para hablar de una *Historia del arte en la antigüedad* (1764) escrita por Juan Joaquín Winckelmann y así sucesivamente con las demás líneas particulares de la producción humana.
- 2) Un curso de operaciones que integre las diversas líneas hispostasiadas en una unidad sustantiva de conjunto que se conocerá con el nombre de Cultura. Lo que quiere decir que por sí solas, cada línea particular, no podría dar lugar a la idea

de Cultura. Para que pueda hablarse de la nueva idea como una unidad totalizadora sería necesario aun que se alcanzase un límite a través de:

- 3) Un curso de operaciones tendente a construir una oposición entre las obras objetivadas producidas por los hombres, la Cultura, y las obras previas de otro tipo de entidad independiente como sería, la Naturaleza. Sin embargo, este dualismo habría sido bloqueado durante mucho tiempo por otra idea que impedía su constitución a través de la teología, se trataba de la oposición que recorre gran parte de los siglos cristianos entre un “Reino de la Naturaleza” y un “Reino de la Gracia”.

“La concepción religiosa del cristianismo reinante impedía dibujar el dualismo entre la Naturaleza y la Cultura objetiva humana, requerido para la totalización de esta cultura, precisamente porque la mayor parte de los contenidos que debían pasar a integrarse en la nueva totalidad, estaban incorporados a otra tercera, a saber, a la totalidad constituida por el ‘Reino de la Gracia’”¹⁰.

La idea de Gracia se convertía por tanto en una idea homóloga precursora de la idea moderna de Cultura que, si bien incorporaba entre sus líneas integrantes nuevos contenidos, asumiría una misma funcionalidad que haría de la idea de Cultura una idea metafísica y una transformación secularizada de la idea de Gracia. Una idea precursora no en el sentido de precedente sino

“en el sentido de lo que en Zoología son los órganos análogos de una especie respecto de los de otra posterior, es decir, órganos que, precisamente por su morfología característica, desempeñan una función similar en un organismo determinado no precisamente a título de ‘anticipación’ de organismos ulteriores”¹¹.

Principalmente la idea moderna de Cultura asumiría cuatro características de la idea teológica precursora:

¹⁰ Bueno, Gustavo, *El mito de la Cultura*. Ed. Prensa Ibérica, Barcelona, 1996, p. 99

¹¹ Ibid, p. 197

- a) La contraposición que ya hemos visto a la idea de Naturaleza
- b) El carácter de mundo ‘envolvente’ dentro del cual los hombres nacen y se forman como personas.
- c) La visión holística en cuanto que constituida por multitud de partes interconectadas de alguna manera por un mismo espíritu que las totaliza en una misma unidad sustancial.
- d) Y sobre todo, el carácter de ‘medicina espiritual’ que asume la Cultura a través de la cual los hombres se elevan de su condición animal o natural.

1.2.1. Planos ontológico y gnoseológico de la Cultura

Desde un plano ontológico el Materialismo Filosófico considera las cuestiones relativas a la idea de Cultura no en cuanto a su *ser* tomado en abstracto sino en relación con otras ideas ontológicas que se recogerán de un sistema de coordenadas clásico como lo era la ontología especial de Christian Wolff que se resolvía en las ideas: Dios, Naturaleza (‘Mundo Cósmico’) y Hombre.

A raíz del descubrimiento de América y en gran parte debido a la demostración empírica del mito de la Teoría de la esfera realizado dieciocho siglos después de que Eratóstenes tomara sus medidas en el siglo III a.n.e., gracias a la circunnavegación del Orbe realizada por Magallanes y Juan Sebastián Elcano (1519-1521), la idea de Dios cambiará de perspectiva debido a la ‘inversión teológica’ característica de la modernidad y por la que los contenidos del mundo dejarán de ser cosas a través de las cuales se conocía a Dios para convertirse en objetos de conocimiento de los hombres situados desde el punto de vista de Dios. La idea de Dios comenzará a declinar poco a poco para dejar paso a la matemática como canon de verdad -de ahí, por ejemplo, *La Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) de Espinosa- y terminará por resolverse bien en el Mundo, en el Hombre o en ambos a la vez, lo que provocará que los contenidos de la idea de la Gracia cambien su centro de gravedad de la idea de Dios hacia estas otras ideas ontológicas.

Gustavo Bueno hacía una clasificación de las distintas ideas ontológicas de Cultura según sus relaciones con la idea de Naturaleza y con la idea de Hombre. Veamos rápidamente en qué consiste esta clasificación.

Si relacionamos la idea de Cultura con la idea de Naturaleza se nos abrirán dos concepciones:

- A) Espiritualista: en la que la idea de Cultura aun desenvolviéndose dentro de la misma Naturaleza, se entiende como un principio creador poético, una creación emergente, espontánea, *sui generis*, que tiende a ser irreductible a la Naturaleza.
- B) Materialista: la idea de Cultura estará inmersa en la misma a lo largo de su desarrollo siempre dentro de la Naturaleza lo que no quiere decir que la cultura humana pueda reducirse a las culturas de otras especies zoológicas.

Por otro lado, si relacionamos la idea de Cultura con la idea de Hombre se nos darán las siguientes tres concepciones:

- a) Alternativa Humanista: que identificaría la Cultura con el Hombre.
- b) Alternativa que separa las ideas de Cultura y Hombre, en el límite antihumanistas, quedando esta bien por debajo del Hombre: ideas infrahumanistas, o bien por encima: ideas sobrehumanistas.
- c) Alternativa que identifica en parte la idea de Cultura y la idea de Hombre y en parte las separa proporcionándonos una idea praeterhumanista.

Cruzando ambas alternativas Gustavo Bueno nos ofrecía un cuadro clasificatorio de las distintas concepciones de la idea de Cultura tales como las siguientes:

Cultura/Hombre	a	b	c
Cultura/Naturaleza	Humanismo culturalista	Antihumanismo o anticulturalismo	Praeterhumanismo
A	(1) Aa	(2) Ab	(3) Ac
Espiritualismo de la Cultura	Espiritualismo humanista (Herder, Fichte, Cassirer, Ortega)	Sobrehumanismo cultural y espiritualismo antihumanista (Frobenius, Spengler, Kerler)	Espiritualismo praeterhumanista (Hegel)
B	(4) Ba	(5) Bb	(6) Bc
Materialismo de la Cultura	Materialismo cultural (I) Naturalismo humanista, de signo optimista o positivo: (Tylor, Malinowski, Harris) (II) Naturalismo antihumanista, de signo negativo o pesimista: (Klages, Daqué)	(I) Humanismo contracultural: (Diógenes, Epicuro, Ascetismo cristiano, Antonio de Guevara, Rousseau, Lévi- Strauss, Zerzan) (II) Infrahumanismo: (Desmond Morris, Proyecto Gran Siminio)	Materialismo praeterhumanista (I) De signo optimista: (Marx, materialismo histórico, Freud, psicoanálisis) (II) De signo pesimista: (Foucault, postmodernismo)

Tabla 2: Concepciones ontológicas de la idea de Cultura

Con el plano gnoseológico el Materialismo Filosófico se acerca a las disciplinas científicas, pero no al modo de la epistemología, cuyo campo se organizará en torno a la distinción sujeto/objeto, sino organizando el campo en torno a la distinción forma/materia. La cultura como idea gnoseológica se nos presenta como un campo cuyo material antropológico (contenidos) es susceptible de estudio por diversas ciencias. Gustavo Bueno distinguía dos vías de organización del material antropológico:

- 1) Vía pluralista: en la que la organización de los materiales antropológicos, de tipo ideográfico (irrepetibles, ciencia de lo individual), se hace a través de distintas ciencias relativamente independientes unas de otras. Estas ciencias o categorías culturales aparecerían referidas antes a los valores que a los hombres (que constituirían las llamadas Ciencias Sociales). Valores que -según Bueno- desempeñan el mismo papel que las leyes universales en las ciencias nomotéticas (ciencias de los universales). Esta sería una concepción desarrollada por Windelband y Rickert.
- 2) Vía unitarista: esta vía trataría de unificar todo el material antropológico como susceptible de estudio de una sola ciencia que podría denominarse Culturología. La Antropología cultural de tradición anglosajona tendría su desarrollo por esta vía. Esta concepción habría sido desarrollada por Wilhelm Ostwald y Leslie White.

1.2.2. La Cultura como Idea práctica constituyente

La Idea de Cultura como Idea práctica se abre camino a través de los planos ontológicos y gnoseológicos y viene siendo una modulación de la misma idea de Cultura, una modulación originaria, constitutiva. Si desde el plano ontológico las Ideas de Hombre y Cultura establecen su conexión a través de la Naturaleza y se presentan antes como la variedad de razas y la variedad de culturas, esto quiere decir que la unidad que sugieren estas ideas ontológicas son antes un resultado que un punto de partida en el plano fenomenológico. Primero se darán una multitud de sociedades enfrentadas unas a otras y sólo tras un largo proceso algunas de sus partes comenzarán a reivindicar, con un ideal, su condición de integrantes de una unidad totalizadora llamada “Género humano”, lo mismo cabría decir para el caso de la Cultura.

Estos ideales utilizados como frentes reivindicativos de determinadas ideas de Cultura los denominamos ideas-fuerza, tal y como fue presentado el concepto por Alfredo Fouillée, y hay que considerarlas como ideas axiológicas, es decir, cargadas de fuertes valoraciones y juicios de valor que rebasan el carácter meramente neutro como podría ser la descripción empleada desde un campo científico como la Etnografía. Este tipo de ideas-fuerza las constatamos asiduamente en nuestro presente y a lo largo de la historia adoptando multitud de formas, así por ejemplo, podemos considerar la idea-fuerza de Libertad empleada por los propietarios de esclavos o “*los cazadores de negros*”, como los llamaba quien fuera presidente de los Estados Unidos Andrés Johnson, en la Guerra de Independencia de las colonias americanas de la Gran Bretaña, o la idea-fuerza de la República empleada en la España de nuestro presente como movilizadora de las masas respecto a los intereses de determinados sectores oligárquicos y partidistas. También son clásicas las reivindicaciones de la Cultura humana como idea-fuerza frente al desplazamiento como centro del Mundo que le habrían propiciado primero Copérnico, con quien la Tierra dejó de ser centro del Universo, y tiempo después Darwin, quien rebajaría la condición humana a una descendencia primate. Lo común de todas estas ideas es su condición reivindicativa que iría acompañada por un planteamiento estratégico con la intención de recuperar o restituir una cosa o un sujeto que se supone se ha perdido o se ha degradado y que es condición necesaria para la constitución de esa idea de Cultura.

“Una tal función de recuperación se llevaría a cabo sea mediante una operación de sustitución del principio que ‘antes de la caída’ se supone mantenía al sujeto o la cosa en su debido lugar (o en su debida dignidad), sea mediante la ‘operación de elevación’ directa, en la hipótesis de que el sujeto o la cosa ‘en proceso de recuperación’ (de dignificación, de justificación) no hubiera ocupado previamente el ‘lugar que le corresponde’”¹².

Lo normal es que este tipo de reivindicaciones vayan acompañadas de una “*oposición polémica contra otros individuos o grupos a quienes pueda hacérseles responsables de la caída o del bloqueo del sujeto o de la cosa que está siendo*

¹² Ibid, p. 178

reivindicada”¹³. Por tanto, saber el significado de la idea de Cultura que se reivindica, es decir, su connotación, es conocer contra qué o contra quien va dirigida, es conocer en definitiva el significado de la “*lucha por la cultura*”. La fuerza pregnante de esta idea adquiere la forma de un torbellino que en su desplazamiento va incorporando a multitud de elementos que van dándole forma y que en nuestro caso serían multitud de instituciones y ceremonias, es decir, contenidos denotativos, que además recibirán su justificación por su misma incorporación.

La connotación de la idea de Cultura suele ser muy imprecisa, oscura y confusa, sobre todo debido a la terminología puramente lisológica empleada y a la confusión que existe para determinar sus partes, momentos o componentes, lo que no impide que tengan un gran prestigio y fuerte pregnancia. Su despliegue desde cada uno de los modelos poliédricos que hemos presentado nos podrá arrojar alguna claridad sobre su significado. La mayor dificultad estaría en determinar su denotación pues esta suele ser muy amplia además de selectiva, puesto que aquí, no debemos olvidarlo, no estamos refiriéndonos a la Cultura como un ‘todo complejo’, tal y como la definió el antropólogo Edward B. Tylor, que tendería a abarcar la integridad de sus partes sin suponer una restricción de ciertos contenidos considerados excelentes para enfrentarlos a otro tipo de contenidos considerados espurios.

*“No es suficiente enumerar las partes de esta definición, porque estas partes (que no constituyen sólo la extensión externa de la idea [su denotación]) pueden entenderse como determinaciones de su extensión interna [su connotación] (partes integrales y diferenciales), de sus modos específicos: por eso es preciso intentar alcanzar también el principio que nos permite pasar de unas partes a otras partes (principio que tendría que ver con la intensión misma -con la connotación- de la idea que nos ocupa)”*¹⁴.

1.2.3. La Cultura circunscrita

Cuando determinadas partes de la cultura en sentido antropológico, es decir, del ‘todo complejo’ (compuesto por partes distributivas de la cultura como: la cultura

¹³ Ibid

¹⁴ Bueno, Gustavo, “Cultura”. *El Basilisco: revista de materialismo filosófico*. 1ª época, nº 4, septiembre-octubre, 1978, p. 64

intrasomática, intersomática y extrasomática; y por partes atributivas como: esferas o círculos de cultura) son seleccionadas en contextos político-administrativos por determinadas instituciones como pueda serlo un Ministerio de Cultura (pero también una Casa de la Cultura, una Fundación Cultural, una Secretaría de Cultura, etc.), la idea de Cultura a la que se está haciendo referencia es a la que llamamos Cultura circunscrita, es decir, que llamamos Cultura, en este caso, a todo aquello que cae bajo la jurisdicción de un Ministerio de Cultura, descartando, por ejemplo, todo aquello que se encuentra bajo la jurisdicción del Ministerio de Agricultura o del Ministerio de la Guerra, aun cuando los componentes de estos Ministerios no dejan de constituir partes de la propia Cultura. Lo más característicos de este tipo de cultura es que seleccionando arbitrariamente una serie de contenidos del todo complejo pretende irradiarlos y elevarlos a la categoría de valores supremos.

Nos encontramos aquí ante un ejemplo muy peculiar de Idea práctica constituyente cuya connotación no deja de ser un puro arcano siendo, además, su extensión -denotación- muy imprecisa y borrosa. De todas maneras,

“el análisis de los contenidos incluidos en las diversas versiones de una ‘cultura circunscrita’ (según épocas, regímenes o partidos políticos) es el mejor modo del que disponemos para determinar la ‘tabla de valores’ por la que se rige la sociedad correspondiente”¹⁵.

Así, podemos leer, a modo de ejemplo, lo que dijo la Secretaria de Cultura mexicana Alejandra Frausto Guerrero, en la reciente inauguración del nuevo y simbólico Complejo Cultural de Los Pinos, que hasta 2018 había sido la residencia habitual de los presidentes de México desde que fuese estrenada en 1934 por el presidente Lázaro Cárdenas: *“Gracias a esta apertura simbólica estamos tejiendo la posibilidad de contar con uno de los espacios culturales más grandes del mundo: 800 hectáreas destinadas a la justicia urbana, a la inclusión, restauración ambiental y a la oferta cultural”¹⁶.* En

¹⁵ Diccionario filosófico, “Cultura circunscrita”, <http://www.filosofia.org/filomat/df407.htm> (Consultado: 17/02/20)

¹⁶ Boletín. “Se desarticula el concepto de que el arte y la cultura son elitistas: Alejandra Frausto Guerrero”. 30 octubre 2019, Senado de la República. Coordinación de Comunicación Social. Visto en: comunicacion.senado.gob.mx/index.php/informacion/boletines/46639-se-desarticula-el-concepto-de-que-el-arte-y-la-cultura-son-elitistas-alejandra-frausto-guerrero.html (consultado: 15/01/20)

estas palabras podemos recoger la ‘tabla de valores’ del nuevo proyecto político del partido mexicano MORENA denominado “*La Cuarta Transformación*” en confrontación con el régimen anterior liderado por el Partido Revolucionario Institucional (P.R.I.), un partido este último, caracterizado por haber gobernado México desde su fundación en 1929 bajo el nombre de Partido Nacional Revolucionario (P.N.R.) durante más de sesenta años y al que se le estigmatiza -sin entrar en detalles- como el partido corrupto y neoliberal por antonomasia. Por tanto, convertir la residencia habitual de los presidentes del P.R.I. en un Complejo Cultural no deja de ser un simbolismo respecto al carácter transformador del nuevo régimen: de las privatizaciones pasamos a la ‘nacionalización’ y aumento del gasto público, de la caótica y mala gestión en Ciudad de México pasamos a una justicia urbana, de las políticas elitistas y excluyentes pasamos a la inclusión y lo más curioso, de una supuesta cultura corrompida heredera en todo caso de élites criollas inadaptadas a las latitudes americanas se pasaría a una “*restauración ambiental*” y a una “*oferta cultural*” que no queda muy claro a qué pueda referirse pero que podría ser un guiño a las llamadas “*culturas originarias*” cuyo ambiente genuino sería el continental de la Pachamama. En cuanto a la heterogeneidad y disparidad de componentes del Complejo Cultural es difícil determinar qué unidad tienen, sin embargo, si atendemos a su componente connotativo podemos apreciar que en su intencionalidad de asumir una “*Cuarta Transformación*” la intención del nuevo régimen podría ser la de reivindicar lo autóctono que se deslizaría entre el carácter integrador al Estado nacional o el carácter armónico de un Estado pluricultural, y para eso, de modo simbólico se transforma una sede privada en un Complejo Cultural público, donde lo cultural promovido por el Estado adquiere un carácter verdaderamente valioso, encontrándose íntimamente ligado a la verdadera ‘naturaleza’ de México.

1.2.4. La Corrupción cultural

Desde el momento en que la idea moderna de Cultura objetiva recoge las mismas características de la idea de Gracia se convierte en una idea metafísica y corrupta en sí misma, no en el sentido de cuando se dice que el idioma español se deriva de una corrupción del latín, o en el sentido de cuando percibimos el olor podrido de un huevo, sino más bien en el sentido de hipostasiar o sustantificar un concepto funcional. Hay

que tener presente que no estamos hablando de una Cultura subjetual, aquella que se obtiene por aprendizaje y no por herencia genética, constituyendo un concepto propio de la Etología. La Idea de cultura objetiva, en cambio, nos envuelve, es decir, nosotros estamos en la cultura y no la cultura en nosotros.

Esta idea moderna de Cultura objetiva con todas las características que hemos enumerado habría sido inventada por el polaco Juan Godofredo Herder (1744-1803) en su obra, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784). Su configuración como término corrupto se habría caracterizado fundamentalmente por su forma exenta, propia de toda idea sustantivada y totalizadora de diversas regiones que anteriormente habrían tenido un significado propio. Al utilizar una idea ontológica Herder estaba concibiendo la Cultura como el resultado de un proceso histórico basado en el desarrollo del ‘Género Humano’.

“Es, según esto, merced a su perspectiva histórica como habría logrado Herder, partiendo de las determinaciones subjetuales de la cultura (y, fundamentalmente, de la educación, como proceso ordinario e insustituible para la formación de la cultura subjetiva) alcanzar el lado objetivo y «envolvente», respecto de los sujetos individuales, de la idea de cultura; de pasar, por decirlo así, del lado cóncavo de las subjetividades al lado convexo de una cultura objetiva capaz de moldear la cultura subjetiva de aquellas mismas concavidades. De este modo, la «concavidad subjetiva individual», hipostasiada o sustancializada, podría quedar definitivamente desbordada o «reabsorbida». No percibiremos ya el desarrollo de la cultura como el proceso de unas individualidades subjetivas, espirituales, que desde su fuero interno («cóncavo»), deciden cultivarse a fin de alcanzar por la cultura su libertad personal (aun valiéndose de instrumentos exteriores). Lo que percibiremos es el proceso de moldeamiento de la «concavidad subjetual misma», por tanto, de la misma humanidad individual «porque cada hombre se hace hombre solamente a fuerza de educación, y porque toda la especie no vive sino en esta cadena de individuos». Esta «cadena de individuos» es identificada por Herder como tradición. Es, además, absolutamente necesario subrayar que Herder entiende en plural esa tradición, pues no contempla una línea única, sino múltiples tradiciones que corresponden a los diversos pueblos, «familias,

patriarcas y fundadores de tribus». Puede afirmarse, en cualquier caso, que Herder, en la medida en que traslada la idea de cultura precisamente al momento mismo de la génesis espiritual del hombre, entendida como un proceso que tiene lugar a escala de los diversos pueblos, y no al momento de la génesis de cada individuo subjetivo, está configurando la idea objetiva de cultura, como formadora del hombre o, si se prefiere, la idea del hombre como «animal cultural»¹⁷.

Por tanto, esta idea de cultura objetiva, metafísica y corrupta, estaría ligada desde sus inicios a la idea de nación que también se sustentaría desde el idealismo subjetivo de Juan Teófilo Fichte para quien la idea de cultura ya no vendría del soplo del espíritu santo a través de la Iglesia sino que ahora procedería del soplo del pueblo, por lo tanto, cada pueblo tendría su propia cultura y tendría derecho a constituirse en un Estado. Cualquier proceso de objetivación típico de la dinámica histórica de las culturas por el que la cultura extrasomática producida es cada vez más distante de la escala operatoria humana llegando a un límite en el que se independiza y dando lugar a la constitución de nuevas estructuras objetivas, que no sería ni naturales ni culturales, sería interpretado por Fichte como un proceso de alienación que borraría la huella del espíritu del pueblo creador.

Al contrario, desde las coordenadas del Materialismo Filosófico, fuera de toda hipóstasis y frente al idealismo subjetivo, se habría producido en la dinámica histórica de las culturas lo que Gustavo Bueno llamó la Ley del desarrollo inverso de la evolución cultural:

“la Cultura, en cuanto todo complejo que reúne a todas las culturas humanas, tomada en su estado inicial, reconocible ya como humano, evoluciona de suerte que el grado de distribución (dispersivo) de sus «esferas» (o «culturas») disminuye en proporción inversa al incremento del grado de atribución (disociativa) constitutivo de sus categorías»¹⁸.

¹⁷ Bueno, Gustavo, *El mito de la Cultura*. Ed. Prensa Ibérica, Barcelona, 1996 p. 76

¹⁸ Ibid, p. 280

Comienza esta dinámica histórica de las culturas por mostrar una multitud de esferas y círculos culturales (culturas distributivas) aislados con tendencia en los procesos de génesis productiva a intercalar las operaciones humanas que en su desarrollo habrían dado lugar a la constitución de Estados -como motivo de la confluencia de diversas esferas culturales- con una tendencia hacia el incremento de su tamaño. La formación de estos Estados con tendencia expansiva habría provocado una disminución de las esferas culturales de un rango menor. A la par se habría ido produciendo un incremento de la ‘división del trabajo’ como consecuencia del desarrollo de nuevas categorías culturales que a su vez habrían ido transformando las antiguas culturas básicas, lo que en terminología marxista se ha conocido como base, es decir, los medios y relaciones de producción. Esta dinámica histórica habría dado lugar en estadios de desarrollo avanzados a procesos de desculturización, que la tradición filosófica idealista ha solido interpretar como procesos de ‘deshumanización’ y que, en cambio, abren al hombre nuevas líneas del mundo, nuevas realidades, caracterizadas por haber segregado en su producción las operaciones subjetivas humanas, y que cuando son verdaderas no son culturales pero tampoco naturales, recibiendo el nombre de estructuras transculturales, noemáticas o terciogenéricas, tales como el hipercubo, los conjuntos transfinitos o el triángulo birectángulo. Estos procesos inevitables de desculturización -por encima de la voluntad humana- son contrarios a las tendencias de sustantificación de estos procesos objetivos apoyados en intereses gremialistas (profesionales, sacerdotales o militares).

Las tendencias sustantificadoras las podemos rastrear en la Cultura circunscrita y sus contenidos seleccionados arbitrariamente que identificados con la misma funcionalidad relevante y revalorizadora de la Gracia santificante convierte a los gestores culturales en los nuevos administradores del opio del pueblo u opio del vulgo, entendido este, como lo entendía Ortega y Gasset, como la satisfacción que todo hombre plebeyo o elitista siente *”por el hecho de pertenecer a su grupo, ‘cebado de su propio existir’, y de las rutinas y señas de identidad que el grupo le suministra”*¹⁹, basadas estas en: la asistencia a conciertos, a la temporada de teatro, en visitar exposiciones vanguardistas, etc. Esta idea es corrupta además porque genera una situación ilusoria, metafísica, que tiende a identificarla con la realización plena del hombre y con su libertad no dejando

¹⁹ Ibid, p. 236

de ser el ensueño de una serie de élites que creen ser las minorías despiertas y los guías de la humanidad.

1.3. El Espacio Antropológico

En lugar de hablar de Hombre como una entidad absoluta, desde el pluralismo ontológico del Materialismo Filosófico, suele hablarse de material antropológico, que no representa una serie de esferas sustantivadas sino que constituyen una pluralidad de materiales que introducimos en un contexto envolvente que llamamos espacio antropológico. Se parte de la idea de que el Hombre solo existe en el contexto con otras entidades no antropológicas (plantas, animales, piedras, astros) que lo delimitan. Todos estos materiales antropológicos se distribuyen en tres ejes que coordinan el espacio antropológico y que le proporcionan una unidad en *symploké* con direcciones y vectores diversos vinculados a contenidos físicos que mantienen una independencia (o discontinuidad) los unos de los otros, y que suelen ensamblarse (componerse) en totalidades más amplias. A diferencia de otras tradiciones filosóficas como el idealismo hegeliano, el materialismo histórico y el materialismo cultural en las que se constituye un espacio bidimensional con dos ejes: el Hombre y la Naturaleza, o en el espacio unidimensional del idealismo absoluto de Fichte, en el Materialismo Filosófico se constituirá un espacio tridimensional que conformará una totalidad atributiva en *symploké* de la que se disociarán tres ejes llamados: eje circular, eje radial y eje angular.

Una vez constituido el hombre en el eje circular, como ya hemos dicho, determinado por los otros dos ejes, este tenderá a relacionarse primero consigo mismo, pero no al modo de una ‘reflexión’ pura, del hombre ante su propia presencia, puesto que hombre lo interpretamos como una denotación de realidades múltiples y heterogéneas. La disociación de este eje, su autonomía, tiene un carácter esencial (estructural, formal), pero no existencial. Estas relaciones circulares (personales, individuales o grupales) implicarán procesos políticos, bélicos, jurídicos, económicos, lúdicos y culturales (cultura intersomática y cultura circunscrita). Desde este eje, el Materialismo Filosófico se aproxima al materialismo histórico, en el sentido de la crítica a todo idealismo histórico y su intento de configurar una historia de la humanidad en función de una ‘conciencia autónoma’ desde la cual se estuviese planeando el futuro curso de la humanidad.

Junto a las relaciones circulares nos encontramos con las relaciones radiales. El hombre no se encuentra solo en un espacio, sino que se desenvuelve rodeado de otra serie de entidades de carácter físico y biológico, impersonales y carentes de ningún tipo de inteligencia, tales como la tierra, el agua, el aire y el fuego que se podrían englobar en el rótulo Naturaleza, pero que sería más conveniente, para evitar una hipóstasis metafísica, hablar de naturalezas particulares (en plural y en minúscula). Unas naturalezas sobre las que los sujetos operatorios podrían ejercer un moldeamiento o encontrar algún límite, por lo que dentro de este eje encontramos también aquellos objetos fabricados que conforman la cultura extrasomática y demás contenidos práctico-tecnológicos. Desde este eje se presenta un materialismo cosmológico frente a aquellas visiones del mundo

“en cuanto efecto contingente de un Dios creador que poseyera a su vez la providencia y el gobierno del mundo (el materialismo cósmico incluye también una concepción materialista de las ciencias categoriales, es decir, un materialismo gnoseológico)”²⁰.

El eje angular supone uno de los ejes centrales del Materialismo Filosófico puesto que rompe con la unidimensionalidad y la bidimensionalidad del espacio antropológico tradicional que solía negar la existencia de los dioses. Este eje está compuesto por una serie de entidades personales pero que no son hombres ni cosas naturales, y poseen cierta inteligencia, voluntad y conductas lingüísticas. Ante estos entes los hombres se habrían comportado según relaciones de temor o de amistad, no de un modo fenomenológico (imaginario), sino real, ontológicamente fundado. Estos entes no serán divinos sino numinosos y serán identificados con ciertos animales teriomorfos que desde el Paleolítico han sido representados en las cavernas. Este eje angular desarrolla un materialismo religioso que se opone por ejemplo a la tradición cristiana ontoteológica, que también había introducido un espacio tridimensional (como también el aristotelismo) pero en cuyo eje angular había identificado a seres vivientes incorpóreos como a Dios y a los ángeles.

²⁰ García Sierra, Pelayo, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica*. Fundación Gustavo Bueno (Biblioteca de Filosofía en Español), Oviedo, 2000, p. 27

En definitiva, en los tres ejes del espacio antropológico se coordinan las tres regiones en las que se distribuye el material antropológico y en las que se define el Materialismo Filosófico como: historia, cosmología y religión.

1.4. Teoría filosófico-política del Estado

1.4.1. Materialismo político

Desde el *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”* publicado en 1991 se manifestó la intención de Gustavo Bueno de presentar una teoría sintáctico-semántica del Estado, de carácter filosófico, puesto que está atravesada por multitud de categorías (sociológicas, económicas, antropológicas, etológicas, etc.) lo que hace de la política un saber de segundo grado. Este tipo de teoría suponía, por ende, una teoría gnoseológica y antropológica que sería continuada y reforzada por sus siguientes obras de carácter político fundamentalmente por *El mito de la izquierda* (2003), *Panfleto contra la democracia realmente existente* (2004), *El mito de la derecha* (2008) y *El fundamentalismo democrático* (2010).

La política como ciencia positiva es difícil de sustentar, pero también difícil de delimitar del conjunto de ciencias humanas puesto que su campo está poblado principalmente por multitud de sujetos operatorios y las morfologías que éstos van construyendo: partidos políticos, parlamentos, sindicatos, y todo tipo de instituciones. Es un saber abierto que no puede alcanzar nunca un cierre categorial debido a que no puede neutralizar al sujeto operatorio de su campo y por tanto no puede construir verdades científicas al modo de las ciencias positivas.

La política se constituye como una actividad dialógica que implica la acción y las operaciones conjuntas lo que hace que toda tesis o juicio político, sea juicio de hecho o de valor, tenga siempre un juicio de hecho o de valor opuesto.

“En los dialogismos estamos siempre ‘militando’ en un conjunto frente a otros. Argumentar en política es casi siempre refutar, porque las tesis políticas son, en

su mayor parte, apagógicas, y sólo se abren camino cuando aparecen cerradas las demás”²¹.

A la filosofía política que estudia las sociedades políticas desde la lógica de las totalidades atributivas habría que incluirla -a juicio de Bueno- en el modelo de la antropología política puesto que la antropología estudia a las distintas esferas culturales desde una lógica de totalidades distributivas.

Es importante entender la diferencia que existe entre el Formalismo y el Materialismo político. El primero, a diferencia del segundo, entiende que la vida política se desenvuelve específicamente dentro del eje circular, reduciendo la política a cuestiones de poder y dominio de unas personas o grupos sobre otros. No se descarta desde un materialismo político, por supuesto, este eje circular, pero no se reduce a él el campo de la política porque si así fuera la política quedaría reducida a la psicología de los *finis operantis*, es decir, a los proyectos personales y particulares, quedando al margen los *finis operis* del político, de la *eutaxia*, es decir, la norma por la que se conducen las sociedades políticas y que está por encima de las voluntades particulares.

El formalismo político suele presentarse en dos versiones, en la psicológica y en la idealista, por lo que posicionarse desde un materialismo político, en el que se extiende el cuerpo político a las determinaciones del eje radial y del eje angular, es enfrentarse y oponerse desde un antiidealismo y un antipsicologismo voluntarista.

“El formalismo político es la concepción de la política que entiende que la sintaxis política puede constituir, en el eje circular, el contenido de su propia semántica; el materialismo político es toda concepción que defiende la naturaleza estrictamente sintáctica de las operaciones políticas y, por tanto, su interna implicación con la semántica circular, radial y angular, es decir, con el cuerpo de la sociedad política”²².

Para el materialismo político, la base imprescindible de toda sociedad política sería la patria (el territorio) donde se asienta la sociedad y se encuentran sus riquezas. Es

²¹ Bueno, Gustavo, *Primer ensayo sobre las categorías de las ‘ciencias políticas’*. Ed. Biblioteca Riojana, Logroño, 1991, p. 107

²² Ibid, p. 295

una idea histórica y no geográfica. En función de la capa basal se irán organizando las restantes capas del Estado. De estas determinaciones mutuas surgirá el reparto interior desigual y se consolidará la propiedad privada y el derecho positivo. De aquí surgirán las clases sociales.

“Pero su conflicto no anulará su condición de dueños (sino de propietarios) del territorio apropiado, de la patria, que corresponde a los desposeídos de la propiedad. Y así, en el conflicto con otras naciones, los desposeídos de una nación dada se enfrentarán a muerte con los desposeídos de la otra nación en guerra. Porque aunque todos ellos sean desposeídos en su patria, sin embargo, cada uno es dueño en su condominio de la suya frente a los enemigos”²³.

La idea de *eutaxia* es la idea central de la filosofía política materialista puesto que constituye el núcleo del Estado. Es una idea tomada de Aristóteles quien en su *Política* (VI, 6, 1321a) utiliza el término reducido a una parte del todo político: *“La salvación de la oligarquía es la eutaxia”*. Desde el Materialismo Filosófico se tiende a generalizar el término *eutaxia* que ahora ya no quedará reducido a una parte (la oligarquía) sino a cualquier otra parte de la sociedad política. *Eutaxia* significará buen orden, dirección y estabilidad de una determinada sociedad y régimen político, constituyendo un criterio de durabilidad, es decir, la *eutaxia* será la capacidad que tiene todo Estado de mantenerse en el tiempo (al margen de valoraciones éticas, morales o estéticas).

“Por eso cabe pensar en un sistema político dotado de un alto grado de eutaxia pero fundamentalmente injusto desde el punto de vista moral, si es que los súbditos se han identificado con el régimen, porque se les ha administrado algún ‘opio del pueblo’ o por otros motivos. En este sentido, la ‘mentira política’ -que incluye la propaganda, el moldeamiento ideológico, incluso la ‘animación cultural’- ha podido considerarse como instrumento inigualable para el buen gobierno, es decir, para la eutaxia”²⁴.

La *eutaxia* será una relación circular que contiene prolepsis (planes y programas) siempre llevadas a cabo por una parte de la sociedad política y que constituyen el

²³ Bueno, Gustavo (2010), *El fundamentalismo democrático*. Ed. Temas de Hoy, Madrid, 2010, p. 150

²⁴ Bueno, Gustavo, *Primer ensayo sobre las categorías de las ‘ciencias políticas’* 182

fundamento de la norma política dirigida al conjunto total. La prolepsis va ligada a la anamnesis, es decir, a los recuerdos y no hacia un futuro que nadie conoce. “*Se trataría del conjunto de relaciones entre el sistema proléptico vigente de una sociedad política en un momento dado y el proceso efectivo real según el cual tal sociedad, dentro del sistema funcional correspondiente, se desenvuelve*”²⁵. La *eutaxia* será la verdad de la política. Es un concepto sincategoremático que debe ir asociado a un material político, en este caso a una sociedad política determinada, lo que hace que sea también un concepto diamérico. Su génesis no dependerá de las intenciones psicológicas de algún individuo político que ostente el poder, sino de la estructura objetiva del poder político establecido según *finis operis*.

Gustavo Bueno establecía tres fases en el curso de la sociedad política: 1) primaria: fase prepolítica, 2) secundaria: fase estatal, 3) terciaria: fase postestatal, que en la medida en que pretendiese desbordar los límites del Estado vaciando su soberanía dejaría de ser política.

Desde el Materialismo Filosófico se extiende como modelo analítico al campo de la filosofía política el modelo morfológico utilizado para un sistema científico, tal y como quedó configurado desde la Teoría del Cierre Categorical de Bueno. Este sistema morfológico se divide en tres ejes coordinados: un eje sintáctico (que contiene términos, relaciones, operaciones), un eje semántico (fenómenos, referencias fisicalistas, estructuras) y un eje pragmático (autologismos, dialogismos y normas). De este modo, y de acuerdo con la Teoría sintáctica del poder político, este desempeñará una serie de funciones genéricas distribuidas en cada uno de los momentos del eje sintáctico: un poder que dispone y clasifica términos llamado poder determinativo, otro poder para clasificar o programar relaciones llamado poder estructural y por último un poder ejecutivo llamado poder operativo que interfiere en la actividad de los individuos y grupos para establecer nuevos términos. Este tipo de poderes conforman el poder político efectivo y componen lo que llamamos ramas de poder; el eje semántico quedaría vinculado a lo que llamamos capas de poder (que se corresponderían con los vectores descendentes) que conforman el cuerpo de la sociedad política y que estaría compuesto por tres capas: la capa conjuntiva, la capa basal y la capa cortical. Unas

²⁵ Ibid, p. 183

capas que no tienen por qué mantener unas relaciones armónicas puesto que son también relaciones conflictivas, contradictorias y de incommensurabilidad; y el eje pragmático que guardando otro orden de correspondencia se vincula a los sujetos operatorios de la sociedad política (correspondiendo a los vectores ascendentes). A continuación, ilustramos estas ramas y capas de poder en base con sus correspondencias:

Capas del Poder (eje semántico)	Conjuntiva	Basal	Cortical	Sentido (vectorial) de la relación
Ramas del poder (eje sintáctico)				
Operativa	Poder Ejecutivo obediencia / desobediencia civil	Poder Gestor contribución / sabotaje	Poder Militar servicio / desertión	↓ Descendente ↑ Ascendente
Estructurativa	Poder Legislativo sufragio / abstención	Poder Planificador producción / huelga, desempleo	Poder Federativo comercio / contrabando	↓ Descendente ↑ Ascendente
Determinativa	Poder Judicial cumplimiento / desacato	Poder Redistributivo tributación / fraude	Poder Diplomático alianzas / inmigración privada	↓ Descendente ↑ Ascendente

Tabla 3: Capas y ramas del poder político

En lo que se refiere a las capas de poder podemos decir que en la capa conjuntiva se llevan a cabo las relaciones entre los ciudadanos (estructuras sociales, familia, clases, etc.) y se podría poner en correspondencia con el eje circular del espacio antropológico siendo este el eje en donde se forma el núcleo de la sociedad política, así como en el angular se va tejiendo la religión. A partir de la capa basal, por su parte, se irán organizando las restantes capas del Estado, teniendo sus contenidos un carácter impersonal (tierras de cultivo, edificios, centrales nucleares, entorno natural, etc.) y que en definitiva constituyen las riquezas de cada nación (territorio, espacio aéreo, espacio marítimo y subsuelo) que formarán parte de su economía política. Estado y territorio necesitan para su conexión de las determinaciones de los ejes circulares y radiales, es decir, necesita de una sociedad de sujetos operatorios que necesiten de un espacio físico para desenvolverse y organizarse. Pero esto no sería suficiente para que la capa basal ejerciese una función política, habría que añadir también las determinaciones del eje angular por las que el territorio adopta funciones defensivas respecto a otras sociedades políticas o bárbaras vecinas. A pesar de todo esto, la capa basal no agota los recursos de una sociedad política puesto que en la economía política no se depende únicamente del territorio de la nación. A través de la creación de fronteras se establecerán los poderes que entablarán relaciones e interacciones de un Estado con otros.

1.4.2. La idea de Nación

El término de Nación hay que considerarlo como un término no unívoco sino multívoco en el que existen multitud de conexiones internas que permiten interpretarlo como un análogo de proporción simple. Las conexiones internas de sus acepciones son de tipo genético, se incluyen unas en las otras sin que esto incluya la reducción de las nuevas acepciones en las anteriores, y son susceptibles de clasificarse en géneros, y estos, a su vez, en especies. De este modo, su clasificación se atiene a los siguientes tres géneros con sus diferentes especies: 1) Género de las acepciones biológicas: naciones organismo, naciones parte del organismo y naciones de organismos, 2) Género de las acepciones étnicas: naciones periféricas, naciones integradas y naciones históricas, 3) Género de las acepciones políticas: naciones canónicas y naciones fraccionarias.

Es importante tener en cuenta que nos encontramos ante un tipo de fenómenos cuya conceptualización no puede realizarse de un modo directo (o recto) como cuando

señalamos la luna y la describimos como un satélite natural de la Tierra, sino que en esta ocasión debemos emplear un modo de conceptualización de tipo oblicuo. Este tipo de idea o concepto oblicuo es aquel que está construido no directamente sino a través y desde una plataforma posterior al fenómeno que queremos conceptualizar, por ejemplo, el concepto de Nación étnica no podría ser utilizado como un concepto recto puesto que sólo podría definirse desde la plataforma de un estadio posterior, precisamente el de un Estado o sociedad política ya constituida que, entre otras posibilidades, incluye el de una Nación política.

Nos interesa detenernos, aunque sea brevemente, en señalar algunas características de la segunda y tercera generación de la Idea de nación. Del sentido biológico de la primera generación pasamos en la segunda a un sentido que no es propiamente zoológico, sino antropológico, y que definiremos en función de las instituciones (instituciones cerámicas, instituciones de hachas, instituciones lingüísticas, etc.) y, por tanto, de sus normas. Su definición o delimitación se lleva a cabo -como hemos visto- desde una plataforma política lo que implica que en un estadio en el que existen grupos humanos aislados sería imposible hablar de naciones y en todo caso se hablaría de ‘bandas’ o de ‘clanes’. Originariamente la nación étnica es

“un grupo que ha nacido en otro lugar distinto del lugar en el que conviven con otros diversos grupos que, sin embargo, se encuentran obedeciendo a las normas de una misma sociedad compleja. Ahora bien, lugar no solo es un concepto geográfico, sino territorial, es decir, un hábitat de un grupo humano durante generaciones. Quien ha nacido en ese lugar, por tanto, tiene un linaje localizado, pero no ha llegado aquí como visitante o forastero, sino que se ha ‘asentado’: está vertiendo sus aguas en una sociedad de mercado, o en una sociedad política de radio mayor. Este grupo o estirpe, que sigue contribuyendo con el aporte de sus miembros a la sociedad compleja, es el que comienza a poder ser visto como perteneciendo a una nación, diferente a otras, por su ‘denominación de origen’. Denominación de origen que muy pronto podrá aplicarse también, por metonimia

*refleja, a quienes vivían en ese mismo lugar de origen, como si hubieran brotado de él y permanecido en él*²⁶.

De todas maneras, este concepto de nación admite muchos valores por lo que es importante determinar sus parámetros que nos vendrán dados por el contexto, de manera que, por ejemplo, si nos detuviésemos en el Imperio español de los Austrias la nación española vista desde la plataforma de los Reinos o Imperios extranjeros sería aquella en la que han nacido el conjunto de los españoles.

En lo que se refiere al tercer género de nación debemos decir que esta presupone tanto estructural como genéticamente al Estado. La nación sólo cobra sentido político dentro del Estado que la moldea y no es, como pretendió la ideología decimonónica que ha llegado hasta nuestros días, que la nación fuese una entidad previa al Estado, sino que, al contrario, es a través de la estructura de un Estado previo como la nación política pudo encontrar el cauce para constituirse: *“El todo es necesariamente anterior a la parte, el Estado es anterior al individuo”* (Aristóteles, *Política* 1253a). Así ocurrió, por ejemplo, con el Estado francés del Antiguo Régimen para el caso de la nación política francesa, con el Virreinato de la Nueva España para la configuración de la nación política mexicana o la monarquía hispánica peninsular para el caso de la nación política española.

Estos procesos de constitución de la nación política no surgieron de manera natural ni pacífica, como han pretendido los ideólogos del pacto social, sino que se produjeron en un contexto conflictivo a través de un proceso llamado de holización política que fue dirigido por la primera y segunda generación de izquierda, la jacobina y la liberal española, que terminaría por reconfigurar las estructuras del Antiguo Régimen (trono y altar) en la noción moderna de nación política. La holización es un tipo de racionalización más apegado a la descomposición atómica que a la anatómica, empleada por los científicos coetáneos de la Revolución francesa y que puesta en práctica en el campo político daría como resultado, tras un arrasamiento o lisado de las estructuras del Antiguo Régimen (momento negativo o analítico de la holización), a la nación política compuesta por hombres y ciudadanos (momento positivo o sintético de la holización),

²⁶ Bueno, Gustavo, *España frente a Europa*. Ed. Alba editorial, Barcelona, 1999, p. 96

en quienes, a partir de ahora, descansaría la soberanía política. Esto quiere decir que el terreno que pisaron los revolucionarios franceses hay que asociarlo antes con los creadores de las ciencias modernas (Mecánica, Teoría Cinética de los Gases, Química y Biología Celular) que con los escritores ideólogos de la Ilustración que por ejemplo oponían de un modo burdo y falso la idea de Razón a la de Superstición encarnada supuestamente por la Iglesia Católica, precisamente aquella institución que más había hecho por eliminar la superstición, sin perjuicio de que su sumisión a la Revelación pudiese incluirse dentro de esta tendencia supersticiosa e irracional.

“La Nación política, en consecuencia, no podría entenderse a partir del género humano, o de la Humanidad, en general, de los hombres, aunque a éstos se les haya dotado ya de los derechos humanos. La Nación política, la República francesa que la izquierda jacobina logró construir (principalmente), fue ella misma reconstruida a partir de un Estado previamente establecido (y no a partir de la Humanidad)”²⁷.

Ahora bien, reconocer la idea holizadora aplicada al campo político no debería comprometernos a reconocer dicha doctrina como la buena nueva, de igual modo a cómo, el racionalismo silogístico de la Teología dogmática escolástica tampoco garantizaría la condición científica de la Teología dogmática. Pero tampoco quiere decir que reconozcamos a la democracia de la sociedad política como un sistema erróneo. Simplemente, la idea de verdad aplicada a un campo político poblado por sujetos operatorios es distinto a las verdades demostradas de las ciencias naturales en las que los sujetos operatorios quedan neutralizados. La verdad en este caso dependerá fundamentalmente de los resultados históricos, de sus consecuencias ulteriores.

Pasado el siglo XIX las transformaciones políticas reales de la holización de las primeras generaciones de izquierdas, dieron lugar a una convergencia con las diferentes modulaciones de derechas, lo que propició que la oposición izquierda/derecha dejara de tener un significado política real, salvo en el ámbito de las luchas electorales y como diferenciaciones meramente culturales en un sentido antropológico.

²⁷ Bueno, Gustavo, *El mito de la izquierda*. Ed. B, Barcelona, 2003, p. 128

Es de destacar también, que esta metodología política holizadora de las generaciones de izquierdas definidas, en el sentido de la defensa de un proyecto político para el ámbito del Estado, fue asumida también por aquellas izquierdas en cuya ideología asumían la perspectiva universalista heredada de la ideología cristiana del Estado teológico. Es decir, nos referimos a aquellos proyectos de izquierdas ya indefinidas, puesto que rebasan los límites del Estado-nación, que pretenden extender la holización a la sociedad universal. Son los proyectos típicos del Humanismo democrático fundamentalista superponibles al proyecto Sobrehumanista meta finito cristiano.

La norma de la idea de Nación política como tercer género habría que situarla en la soberanía política ejercida por todos los miembros del cuerpo político de la nación y no por la figura de un monarca o por una élite aristocrática de sangre o una aristocracia económica. La nación, por tanto, es única en su sentido político lo que explica que la fórmula ‘nación de naciones’ sea contradictoria.

La Nación política tiene un carácter eminentemente integrador de las Naciones étnicas que confluyen en un proyecto común o solidario frente a otras sociedades políticas. Se reorganiza y constituye una comunidad nueva

“en la que las Naciones étnicas no tienen porque tener asegurada, de hecho, una participación igual. Ésta es la razón por la cual el nacionalismo canónico procede buscando borrar las diferencias étnicas, sociales, culturales, etc., que puedan subsistir y encontrando los puntos comunes, frente a terceros, entre diferentes fracciones que constituyen la res publica”²⁸.

La segunda especie del tercer género de Nación política sería la Nación fraccionaria que habría surgido en el siglo XX una vez ya constituidas las Naciones canónicas. Este tipo de Nación fraccionaria sería muy distinto de los nacionalismos románticos del siglo XIX que acompañaron en distinto grado al proceso de holización de las diferentes Naciones canónicas. Este nacionalismo existe sólo en cuanto proyecto e Idea aureolar a pesar de su ideología que busca confundirse con una realidad pretérita puesto que como

²⁸ Bueno, Gustavo, *España frente a Europa*, 138

ya hemos dicho no es el Estado moderno el que procede de una Nación política, sino la misma Nación política la que procede de la reorganización de un Estado antiguo.

1.4.3. La Idea de Imperio

Para el Materialismo Filosófico la historia no es la historia de la creación de Dios, tampoco es la historia de la Humanidad y mucho menos es la historia de la lucha de clases, sino que más bien, desde nuestras coordenadas, es la historia de los grandes Imperios, lo que supone, la dialéctica constante de Estados codeterminados con la dialéctica de clases, es decir, la dialéctica de clases por sí misma es un mero concepto sociológico que para adquirir significación política e histórica necesita estar mediada por la dialéctica de Estados. La esencia del Imperio rebasa al Estado y supone una existencia problemática puesto que no se trata de una categoría jurídico-política sino que necesita de una justificación por vía *progressus* a concepciones metapolíticas. Expliquemos brevemente en qué consiste esta Idea de Imperio.

El término Imperio no es un concepto unívoco, sino que lo consideramos como un concepto análogo de atribución, que designa a diferentes conceptos entretejidos mutuamente según cada modelo de atribución. En cuanto a su estructura, se trata de averiguar no sólo la composición de los conceptos que quedan congregados sino también de determinar la concatenación (en *symploké*) de estos conceptos. En cualquier de sus acepciones, el término Imperio es un término de segundo grado que presupone otros términos políticos primitivos anteriores a su constitución como por ejemplo el Estado en sus variedades de formas distribuidas en sociedades políticas de las que los Estados-nación modernos centralizados serán una variedad más en sus diferentes especies.

Los conceptos de Imperio aparecen clasificados según dos vías ‘reflexivas’ que realiza cada Estado: una vía regresiva, que vuelve sobre las partes formales del Estado para darles una nueva redefinición, y otra, la vía progresiva, que desbordando los límites del Estado tiende a relacionarse con otros Estados generando un sistema de planes y programas que atiende tanto al Estado hegemónico como al resto (la *ratio imperii*). De este modo el Materialismo Filosófico distingue cinco acepciones del término Imperio, cuatro categoriales y una filosófica:

- Imperio como facultad de imperator (vía *regressus*)
- Imperio como espacio de acción del imperator (vía *regressus*)
- Imperio diapolítico (vía *progressus*)
- Imperio metapolítico (vía *progressus*)
- Idea filosófica de Imperio

El Imperio como facultad del imperator es un concepto subjetual que tiene su origen en una jefatura militar suprema que presupone una sociedad política ya constituida y rodeada de otras sociedades políticas o prepolíticas. Su función sería la de obtener una serie de poderes para mantener la *eutaxia* del Estado ya constituido.

El Imperio como espacio de acción del imperator supone ya una reapropiación territorial (radial) que va adquiriendo una cierta importancia comercial y una ampliación de la sociedad política en todas las partes del espacio antropológico.

El Imperio diapolítico realizará su ‘reflexión’ ya no sobre una serie de Estados distributivos, sino que se constituirá sobre un sistema o totalidad atributiva. Este es el concepto de Imperio más comúnmente utilizado -aunque mal entendido en la mayoría de los casos- distribuido alrededor de un centro con carácter hegemónico sobre los restantes Estados y que no supone la destrucción de estos sino su subordinación e integración. Este concepto de Imperio admite diferentes grados y situaciones atendiendo a diferentes variables. De acuerdo con el número de Estados subordinados Gustavo Bueno realizaba la siguiente clasificación: 1) Imperio diamérico mínimo como situación límite, en el que solo habrían un Estado subordinado que terminaría identificándose con el propio Estado hegemónico, 2) un Imperio diamérico intermedio, en el que existen varios Estados subordinados, tributarios o vasallos. En su límite inferior, en los casos en los que desapareciese dicha subordinación se daría la situación propia del Imperialismo depredador que no sería un Imperio en el sentido político puesto que atendería a la “razón de Estado de sí mismo”. Al contrario, en los casos de su límite superior nos encontraríamos con la situación de los Imperio generadores, con tendencias a reproducir las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales en los Estados subordinados. La diferencia fundamental entre estos dos tipos de Imperios la encontramos en el tipo de norma ejercida por cada uno de ellos en relación con las demás sociedades políticas. Es

importante tener en cuenta que estas normas no se atienen a los *finis operantis*, que vienen a ser los proyectos personales, particulares o psicológicos basados en las necesidades de cada individuo con miras al provecho propio, sino que son resultados de *finis operis*, que viene a ser los resultados finales que escapan al dominio de las voluntades particulares y que actúan a otro ritmo y escala:

“En general, cabría decir que la potencia de un Estado y, en particular, la de un Imperio, no se mide tanto por el grado de identificación o de «entrega» a sus planes y programas que puedan tener los ciudadanos o los grupos de los ciudadanos que lo integran; cada grupo, como cada individuo, se mueve en función de sus fines particulares («moleculares») y lo importante es que el Estado, o el Imperio, haya sido capaz de tejer una red («molar») capaz de canalizar los «efectos masas» resultantes de la conjunción de los grupos particulares, y de los excedentes que así se obtienen, para aplicarlos a la realización de sus propios proyectos generales”²⁹.

3) Imperio diamérico máximo o universal, en el que el Estado hegemónico mantendría su dominio respecto a todos los demás Estados. Es un caso límite superior cuya situación no se ha dado nunca y sería imposible que se extendería no ya a un sistema de Estados determinado sino a la totalidad entera del Género Humano: “*no hay potestad alguna que tenga jurisdicción en todo el Orbe o en todos los hombres, luego ninguna ley puede ser, de este modo, Universal*” (*De legibus*, III, 4) decía Francisco Suárez. Este concepto diapolítico límite se daría como consecuencia de la Idea de extender planes y programas para un Imperio Universal pero dicho límite perdería su condición de objetivo político propio de la *ratio imperii* diapolítica y se convertiría en objetivos de una razón metapolítica.

El imperio en su acepción metapolítica o transpolítica tiene unas fuentes metafísicas puesto que se conforman desde el exterior de las propias sociedades políticas. Algunos de estos lugares extrapolíticos han sido, por ejemplo, Dios y la Humanidad. Es un concepto eminentemente emic a diferencia del concepto diapolítico que se tallaría desde una perspectiva etic. Aunque son separables ambas perspectivas,

²⁹ Ibid, p. 354

serían indisociables, constituirían diferentes planes y programas que no sería correcto interpretar, uno como el componente diapolítico y el otro como el componente ideológico de lo mismo. Los efectos políticos del Imperio metapolítico habría que buscarlos tanto en el medio interior (esclavos, desheredados, sectas, etc.) como en el exterior (bárbaros, pueblos marginados, etc.) del Imperio y que serían fuerzas capaces de modificar el rumbo de este y aun de destruirlo. En definitiva, el concepto metapolítico se convierte en una vía

“para canalizar las energías del entorno de cada Estado, de los pueblos bárbaros, o de los demás Estados y, en consecuencia, alcanzar una perspectiva filosófica. Es un absurdo tratar de explicar un “sistema imperial” a partir de una única acción dominadora del Estado hegemónico; la acción sólo es eficaz y sostenible si cuenta con la reacción de las sociedades afectadas, reacción que implica necesariamente el consenso, en diverso grado de estas sociedades. Un “sistema imperial” entraña, en definitiva, la acción del Estado imperialista, las reacciones de los Estados subordinados y la codeterminación de estos Estados entre sí”³⁰.

La idea filosófica de Imperio recoge los cuatro conceptos o acepciones categoriales anteriores para poder constituirse y su dialéctica requiere de la Idea funcional de Género Humano y las partes de dicha totalidad que serían los conceptos diapolíticos y metapolíticos. Esta Idea filosófica irá apareciendo cuando en la confrontación entre los conceptos diapolíticos y metapolíticos “se vaya abriendo camino el proceso histórico de redefinición de la Idea de ‘Género Humano’ como horizonte global”³¹. Un Género Humano que no es un concepto previo, anterior, sino un concepto a posteriori que no habría que considerar como una totalidad Universal propia del límite máximo de la Idea de Imperio diapolítico o como un sujeto histórico sino como una parte organizada de esa Humanidad total enfrentada a otras partes y en cuyo enfrentamiento se va constituyendo su propia idea.

³⁰ Bueno, Gustavo, *España frente a Europa*, 198-199

³¹ Ibid, p. 203

1.4.4. Las Generaciones de Izquierdas

Uno de los principales problemas a la hora de definir a las izquierdas es el tipo de formato lógico utilizado. Desde el Materialismo Filosófico no se admite el rótulo ‘la izquierda’ en singular puesto que resulta ser un mito oscurantista que utiliza su definición de un modo unívoco asignándole una sustancialidad que no reconocemos. Este tipo de formatos se atienen a las llamadas definiciones porfirianas que atribuyen un género próximo y unas diferencias específicas. Un formato de definición que tiende a asignar al rótulo una serie de características y atributos tales como, por ejemplo: el feminismo, la ecología, la igualdad, el aborto, etc., oscureciendo la definición al no apoyarse en un criterio estable que les de cierta unidad en sus diversas variedades más allá de sumar rasgos y atributos. Desde este punto de vista resultaría que la izquierda comunista de la Unión Soviética no podría participar de ‘la izquierda’ y sería interpretada en todo caso como una forma de derecha.

Desde el Materialismo Filosófico no se admitiría el rótulo ‘la izquierda’ en singular puesto que resulta ser un mito oscurantista que utiliza su definición de un modo unívoco asignándole una sustancialidad que no reconocemos. Al contrario, reconocemos que existen ‘las izquierdas’ en plural pero muy lejos de admitir su mutua compatibilidad al modo de la definición unívoca. La definición del concepto tendrá ahora un carácter análogo cuya unidad se corresponderá con la característica de la función, en el que se reconocerán una serie de izquierdas evolutivas (históricas) y diversificadas, atenuadas al formato de un género plotiniano, incompatibles y diferenciadas de un tronco común que permitiría identificarlas.

Para el caso de ‘las izquierdas’ el género generador sería la primera generación de izquierda formada por la izquierda jacobina de la Revolución francesa que forjó la idea de Nación política por medio del proceso racional de holización y que distribuiría el concepto de soberanía al común de los ciudadanos al modo de un concepto atómico a diferencia de su carácter anatómico que había tenido durante el Antiguo Régimen como soberanía atribuida al rey o a la aristocracia de sangre. A partir de ella surgirán el resto de las generaciones de izquierdas ya diferenciadas y enfrentadas entre sí.

Como criterio material para la clasificación de las diversas generaciones de izquierdas tomaremos a la sociedad política misma, es decir, al Estado. A través de este criterio tendremos por un lado la denominación directa de lo que llamaremos Izquierdas políticamente definidas (respecto del Estado) y por otro lado, una denominación de tipo secundario que llamaremos Izquierdas indefinidas, que ya no se definirán por respecto al Estado sino que recibirán tal denominación en el momento de tomar contacto con alguna Izquierda definida (y por iniciativa de esta): “*si el cubismo se considera como un movimiento de izquierda es a través de su vinculación (de algún modo extrínseca) al comunismo, pero no directamente*”³². Bajo el rótulo de Izquierdas definidas tendremos seis generaciones de izquierdas cuyos idearios, planes o programas, tendrían un significado político vinculado al Estado aunque fuese para destruirlo: 1) Izquierda jacobina, 2) Izquierda liberal española, 3) Izquierda anarquista, 4) Izquierda socialdemócrata, 5) Izquierda comunista, 6) Izquierda asiática. De estas seis generaciones podemos destacar que las tres primeras orientaron su acción política y teórica desde un punto de vista formalista, es decir, reduciendo su ideario del traspaso de la soberanía real al pueblo a la capa conjuntiva, dejando de lado las capas basal y cortical. Por ejemplo, en el caso de los ideales de la Izquierda jacobina vemos que su lema “*Libertad, Igualdad y Fraternidad*” sólo figuraría ligado a la capa conjuntiva.

Bajo el rótulo Izquierdas indefinidas tendríamos tres corrientes, dos de carácter más bien ‘abierto’ llamadas: Izquierda extravagante e Izquierda divagante, y otra de tipo híbrido con un carácter más bien ‘cerrado’ llamada Izquierda fundamentalista. Estas corrientes de Izquierdas indefinidas se identificarán en función de variables praeterpolíticas tomadas de los campos artísticos, religiosos, científicos, filosóficos, etc. Para la conexión entre la Izquierda indefinida y la definida no podríamos partir de las conexiones de tipo personal, psicológicas, del artista o del científico. Las Izquierdas extravagantes se caracterizarían porque sus componentes (matemáticos, artísticos, físicos, etc.) no estarán implantados políticamente, es decir, tendrán un tipo de implantación más bien gnóstica, al margen de la realidad presente y con indiferencia hacia los problemas políticos y sociales. Un partido político de izquierdas podría incluir en sus planes y programas proyectos de investigación sobre el cáncer y no por ello el

³² Bueno, Gustavo, *El mito de la izquierda*, 237

médico podría incluir entre sus planes y programas un proyecto de ley electoral. Las Izquierdas divagantes se caracterizarán por tener cierta identificación con algunas corrientes de izquierda y con alguno de sus valores políticos, sin embargo, tendrían una tendencia a desbordar estos marcos políticos reivindicando antes su carácter cultural o ético. En definitiva, la Izquierda divagante tenderá a convertirse en una Izquierda filosófica, profunda, sublime, con una superioridad moral respecto a otras corrientes y que dirá comportar una nueva ‘visión del Mundo’.

Habría que averiguar cuáles serían los ‘atractores’ de las diversas capas de la sociedad política que ejercen mayor influencia sobre las corrientes de Izquierda extravagante. Desde la capa conjuntiva por ejemplo, los atractores podrían ser los movimientos asociativos que actúan al margen del Estado; en la capa basal cualquier tipo de autogestión empresarial y productiva que actúe al margen del Estado e incluso de las grandes sociedades nacionales o multinacionales que suelen tener fuertes vínculos con el Estado; en la capa cortical se podrían identificar cualquier tipo de profesión vinculada a ciertas ideologías humanistas que desbordan los marcos del Estado como podrían ser: médicos sin fronteras, voluntarios humanitarios para ayudar a los emigrantes, etc.

De la confluencia de una Izquierda extravagante y de una Izquierda divagante, puede resultar, lo que llamamos una Izquierda fundamentalista. Esta izquierda no se moverá por criterios políticos, sino por una serie de valores que considerará prioritario imponer al pueblo en general.

“Tiene algún sentido hablar en general del porvenir de la izquierda indefinida, pues esta izquierda indefinida es en cierto modo la resultante de las frustraciones de cada una de las corrientes definidas de la izquierda. En la izquierda indefinida van desembocando, en efecto, aquellas corrientes de la izquierda que han fracasado en sus objetivos o que los ven cada vez más lejanos. Así se forma una corriente impulsada principalmente por la izquierda libertaria (o descomposición de lo que fue la izquierda libertaria) en la que afloran los valores de la izquierda tales como la libertad, la justicia, las aguas limpias y la atmósfera no contaminada, incluso los valores republicanos, pero estos valores, salvo acaso

los últimos, carecen de significado político por sí mismo y su sustancia es de naturaleza ética”³³.

1.4.5. Las Modulaciones de Derecha

La derecha no es el Antiguo Régimen y no podemos hablar de ella antes de la aparición de la primera generación de izquierda en los Estados Generales de Francia. No estará identificada con el Antiguo Régimen, pero si va a ser una transformación de este, una transformación que comenzará con las reacciones sucedidas ante las ‘embestidas’ de las distintas generaciones de izquierda.

La idea de derecha va a tener el formato de una clase plotiniana que nos permitirá rastrear una definición histórica a partir de la función de su estirpe o *phylum* identificado con el Antiguo Régimen (el absolutismo de Francia, de Inglaterra o de las Españas) y no al modo de las clases porfirianas que procederían a partir de la selección arbitraria de una serie de características susceptibles de ser aplicadas por igual a todas las derechas.

Así como las generaciones de izquierda han sido clasificación en función de una forma de Estado, las derechas tendrán que definirse también, en un sentido político, en función del Estado del Antiguo Régimen utilizando el canon que hemos ejemplificado con las diferentes ramas y capas de poder. Un Estado que entonces todavía no era tan compacto como lo sería a partir de las transformaciones posteriores a la aparición de las Izquierdas. Las capas más desarrolladas serían la conjuntiva y la cortical pero la capa basal tendrá un comportamiento político menor sobre todo en el poder planificador (de monedas, mercados, privilegios, etc.) a diferencia de un poder planificador ya contemporáneo como podría ser por ejemplo los planes quinquenales de la Unión Soviética. No será el caso del poder gestor que, quedando en manos privadas, en muchas ocasiones, sin embargo, estará involucrado con el Estado (las empresas conquistadoras, las instituciones de caridad, la Compañía Británica de las Indias Orientales, etc.). En el caso de la capa cortical, el poder absoluto de los Estados controlaba su diplomacia, sin embargo, el poder militar, su recluta y organización, quedaba también en manos privadas, mientras que, el poder federativo, por el que se

³³ Ibid, p. 279

establecían relaciones regulares y normativas con otras sociedades políticas era asumido por la Iglesia Católica -en el caso de países católicos- que se había convertido en una especie de Agencia Internacional. En la capa conjuntiva se puede destacar que la sociedad estamental se mantiene, pero las aristocracias de sangre van cediendo poco a poco a una nueva clase aristocrática de orígenes más especializados en los terrenos administrativo, comercial o industrial. El aumento demográfico y urbanístico, comercial e industrial, ayudará al surgimiento de estas nuevas clases profesionales (ingenieros, científicos, juristas, escritores, comerciantes, banqueros, universidades).

Llamaremos Derecha tradicional a aquellas modulaciones de la derecha que sean consideradas herederas de las reacciones del Antiguo Régimen a las embestidas de las Izquierdas, modificándose unas a las otras en el mismo proceso de lucha. Entre sus características se podrían citar los componentes cristianos -católicos- que no deberán confundirse con los componentes clericales, ocurriendo, en un determinado momento, que aparezca una nueva derecha que proclame su separación de estos componentes cristianos, rechazando su herencia, entonces, denominaremos a esta nueva derecha como Derechas no alineadas (o no tradicionales).

En lo que respecta a la Derecha tradicional se podría clasificar en tres modulaciones: una derecha primaria, una derecha liberal y una derecha socialista. Cada una de estas modulaciones habría que ponerla en correspondencia con las diferentes generaciones de Izquierda, quedando del siguiente modo: 1) la derecha primaria reaccionaria ante la Izquierda jacobina y ante la Izquierda anarquista que ya estaba actuando en el contexto revolucionario francés (Gracchus Babeuf, Agustín Darthé y Felipe Counarroti), 2) la derecha liberal supondría una reacción a la izquierda liberal, 3) la derecha socialista como reacción a la izquierda socialdemócrata y a la izquierda comunista.

Por lo que respecta a las Derechas no tradicionales tienen un carácter amorfo y muy heterogéneo dado su carácter de clase negativa (no-alineada). Tendríamos unas derechas llamadas extravagantes caracterizadas ya no por defender la unión del trono y el altar sino que constituyendo partidos fraccionarios, que no pertenecen a ningún Estado realmente existente, forman parte de un territorio estatal real pero tienen como objetivo segregarse del mismo (son facciones secesionistas, neofeudalistas). Su intención es dinamitar la *eutaxia* del Estado al que pertenecen. Así como los partidos políticos de

cada Estado se enfrentan con los partidos opositores del mismo Estado y no frente a partidos de otros Estados, los partidos políticos fraccionarios no pueden homologarse a los partidos políticos nacionales puesto que estos se definen políticamente por relación al Estado en el que actúan, tienen en común el ser partidos internos constitucionales, mientras que los fraccionarios pretenden destruir la capa basal. Por esto son partidos extravagantes, es decir, que vagan entre un Estado real y otro imaginario tales como la ‘derecha frailuna’, el indianismo, la teología de la liberación, etc. Otro tipo de derecha no tradicional sería la autodenominada Nueva Derecha que también podría llamarse Nueva Izquierda porque al estar fuera de cualquier alineación pierde su sentido la oposición Izquierda/Derecha. Tienden a consolidarse dentro de un Estado ya existente. Se podrían incluir multitud de movimientos que ya nada les uniría a las derechas tradicionales, es más, en muchos casos apelarán a un neo-paganismo anticristiano y antijudío, tales como el fascismo y el nazismo (con sus posteriores pulsiones neo-), o partidos tales como la autodenominada nueva derecha francesa, los partidos verdes o la nueva derecha liderada por el ruso Alexander Dugin.

1.4.6. Ensayo histórico-político de las generaciones y modulaciones de izquierdas y de derecha en México

Vamos a ensayar, aunque sea esquemática y brevemente, un acercamiento y clasificación de lo que serían los principales representantes de las generaciones y modulaciones de izquierdas y derecha en la historia de México desde los procesos sucedidos a partir de los procesos de disolución del Antiguo Régimen.

Primero habría que señalar que el proceso racional de holización que se llevará a cabo en México tomará como recinto para constituir la nueva Nación política, es decir, el Estado previo, al virreinato de la Nueva España y no por ejemplo un pretendido reino mexica (o azteca) restituido después de varios siglos de dominio español. El proceso de holización del Estado novohispano del Antiguo Régimen se va a extender a lo largo de más de la mitad del siglo XIX. En estos procesos se terminaría por constituir la Nación política mexicana al igual que en la Península Ibérica terminaría consolidándose la Nación política española, ambas con una existencia muy reciente y que nos parece ingenuo ir a buscar una identidad nacional más atrás de estos procesos que se dan a lo largo de la centuria decimonónica. Esto quiere decir que en este proceso de secesión e

independencia respecto al dominio peninsular del Imperio español no se estaba dando una dialéctica de Estados entre México y España puesto que ambas naciones políticas no existían todavía, lo que sí se estaba dando era una dialéctica de clases, esencialmente de las clases criollas, mediada por la lucha de Imperios, es decir, que la ruptura del Imperio español no se debió a factores internos sino más bien a factores externos ligados a los Imperios (español, inglés, francés, portugués) que, al modo de las placas tectónicas que chocan, terminaron por propiciar la fractura de una de ellas. Esta ruptura debida a factores externos puede explicarse si tenemos en cuenta que la norma del Imperio, si era política, debía ir dirigida al mantenimiento de la *eutaxia* (en España y América) y si esta se transformó dando lugar a una ruptura esta no podía deberse a la propia norma. Dicha ruptura a través de una metábasis política (evolución por divergencia hacia algo nuevo) implicaría un cambio de escala en la identidad que daría lugar a las Naciones políticas surgidas del Imperio español.

En 1808 Napoleón invade la España peninsular y en el Imperio español se debate qué hacer ante la ausencia del monarca Fernando VII. En estos debates se apelaba a la tradición escolástica en la que se podían distinguir dos escuelas diferentes de acuerdo a cómo se interpretase el poder del ‘pueblo’: bien como transferido al Príncipe, que detentaba la soberanía, una vez celebrado el pacto de sumisión entre el *Rex* y el *Regnum* (tradición de Vitoria, Suárez y Molina), o bien para quienes la soberanía del pueblo no era detentable por el Príncipe en su titularidad pero sí en sus funciones (tradición de Mariana, Covarrubias, Vázquez de Menchaca o Alfonso de Castro).

En ese mismo año de 1808 en la ciudad de México hay una sesión extraordinaria del Ayuntamiento como motivo de las abdicaciones de Bayona, asumiendo la representación de toda la Nueva España con la aprobación discrecional del Virrey, en la que destacaron dos personajes: Francisco Primo de Verdad y Ramos (1769-1808) y fray Melchor de Talamantes (1765-1809). Ambos, desde corrientes escolásticas más cercanas al padre Mariana defenderían la soberanía del pueblo ante la ausencia del monarca, un pueblo identificado con los Ayuntamientos, convirtiéndose en los precursores ideológicos de los acontecimientos que se sucederán en los sucesivos años.

En 1810 se dará la conspiración del cura Manuel Hidalgo que fue un movimiento muy heterogéneo, que mezclaba clases populares, con militares y criollos contra las

estructuras del Antiguo Régimen en el que se gritó como consigna: “¡Viva la virgen de Guadalupe! ¡Viva Fernando VII!”. Hidalgo plantearía la abolición de la esclavitud e iniciar una repartición de la tierra entre las clases bajas. Pero, si defendía tanto el altar como el trono, pero a la vez se enfrentaba a la estructura del Imperio español, ¿dónde habría que encajar este movimiento, entre las izquierdas o entre las derechas? Gustavo Bueno nos decía al respecto:

“En la medida en que eran súbditos de la Monarquía española, los tempranos secesionistas podrían considerarse de izquierdas, en tanto buscaban destruir el Antiguo Régimen, atacando a su línea de flotación, la capa basal de su imperio. [...] Pero una vez que el Antiguo Régimen español cayó, los independentistas que sobrevivieron dejaron ya de ser de izquierdas y se convirtieron en la derecha reaccionaria clerical más irracional, frente a las izquierdas nuevas emergentes”³⁴.

De modo que podíamos clasificar al movimiento de Hidalgo como un partido de derecha no alineada y extravagante, al que había precedido en la misma línea los incidentes del 12 de diciembre de 1794 en relación con el sermón dado por fray José Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra (1765-1827).

El movimiento de independencia no fue un movimiento homogéneo, y a pesar de que fue liderado por criollos, respondía a los heterogéneos elementos que componían la población novohispana. De este modo nos describía Luis Manuel del Rivero en su obra *México en 1842* (1844) la composición de la sociedad novohispana poco antes de los movimientos de independencia de la siguiente manera: Más de la mitad e incluso las dos terceras partes formada por razas indígenas que vivían en un régimen especial y mucho más beneficioso que la situación del resto de la población, le seguían los rancheros y leperos que formaban el pueblo bajo de las haciendas y de las ciudades, después los artesanos, que eran pequeños propietarios, traficantes y mercaderes al por menor que formaba la clase media, a la que le continuaba las clases altas del comercio, los grandes propietarios, de la administración y del ejército.

³⁴ Bueno, Gustavo, *El mito de la derecha*. Ed. Temas de Hoy, Madrid, 2008, pp. 276-277

Otro proyecto de este heterogéneo movimiento de independencia sería el liderado por Ignacio José de Jesús Pedro Regalado de Allende y Unzaga (1769-1811) que fue un movimiento militar de criollos que querían acabar con la estructura Imperial pero que, sin embargo, querían mantener el orden social del Antiguo Régimen. Un proyecto que podríamos clasificar dentro de la derecha primaria por su defensa del trono y del altar.

Con José María Morelos y Pavón (1765-1815) podemos decir que comienza el proyecto más claro hacia la creación de una Nación política mexicana convirtiéndose, por tanto, en el primer defensor de la segunda generación de izquierda liberal de México. Fue un cura alumno de Manuel Hidalgo en el seminario de Michoacán y se le adhirió en sus planes Carlos María de Bustamante (1774-1848) que participaría como diputado en el Congreso de Chilpancingo (1813). Morelos redactaría un documento básico el 14 de septiembre de 1813 durante la apertura del mismo Congreso titulado *Los sentimientos de la nación* que se convertirá en uno de los textos fundamentales de la Nación política mexicana. En sus artículos segundo y cuarto podemos constatar la presencia del catolicismo al igual que ocurriría con la izquierda liberal peninsular: “Art. 2º. *Que la religión católica sea la única, sin tolerancia de otra*”. “Art. 4º. *Que el dogma sea sostenido por la jerarquía de la Iglesia, que son el Papa, los obispos y los curas, porque se debe arrancar toda planta que Dios no plantó*”. En los artículos quinto y sexto se podía constatar ya la ruptura conjuntiva con el Antiguo Régimen al hablar del principio de la división de poderes y de la soberanía del pueblo: “Art. 5º. *Que la Soberanía dimana inmediatamente del pueblo, el que sólo quiere depositarla en el Supremo Congreso Nacional Americano, compuesto de representantes de las provincias en igualdad de números*”. “Art. 6º. *Que los Poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial estén divididos en los cuerpos compatibles para ejercerlos*”.

Este proyecto de Morelos sería el último de influencia de la izquierda liberal española y el último proyecto de nación más o menos claro al que le sucederá un periodo caótico en el que surgirán multitud de proyectos y gobiernos, donde predominaban: un partido monárquico defendido por la Derecha primaria e integrado en la logia masónica de los escoceses que basaba su proyecto en la defensa de la estructura estatal novohispana buscando apoyos en Gran Bretaña o Francia y otro de tipo republicano de Izquierda liberal que se ramificaría entre federalistas radicales apoyados

por la logia masónica yorquina, fundada en Filadelfia en 1825 y en la que dominaba la presencia del enviado estadounidense Joel Poinsett, y otro de federalistas moderados, que advirtiendo el peligro expansionista estadounidense pretendían constituir un sistema federal pero sin perder de vista un poder central fuerte que en cualquier momento pudiera defender la República de la amenaza externa. A partir de 1828 la denominación de estas facciones de Izquierda liberal y Derecha primaria cambiará por la de Novenarios y Guadalupanos.

A partir de 1821, desde la proclamación del Plan de Iguala, se dará un proceso que desembocará en lo que se llamó el Primer Imperio mexicano (1822-1823) con el emperador Agustín Cosme Damián de Iturbide y Arámburu (1783-1824) que podemos situar entre la derecha primaria, durando once meses y al que le sucedería inmediatamente la primera República. En este momento podemos constatar: 1) En la capa conjuntiva había habido un barrido de las principales instituciones de la administración imperial (virreyes, audiencias, etc.), 2) en la capa basal ya se venía acumulando un desgaste desde el periodo borbónico al que había que sumar la ruina de la minería y de la agricultura, 3) en la capa cortical la sociedad política que estaba gestándose en México se veía amenazada principalmente por los Estados Unidos y por Inglaterra en quien se veía un contrapeso a la influencia del primero.

En medio del estancamiento económico y el peligro expansionistas estadounidense en septiembre de 1824 se aprueba la primera Constitución federal. Es de destacar, en las discusiones previas a la Constitución la alarmada opinión de fray Servando Teresa de Mier relativa al federalismo. Merece la pena extraer sus conclusiones:

“Concluyo, Señor, suplicando a Vuestra Soberanía se penetre de las circunstancias en que nos hallamos. Necesitamos unión, y la federación tiende a desunión: necesitamos fuerza, y toda federación es débil por su naturaleza, necesitamos dar la mayor energía al gobierno y la federación multiplica los obstáculos para hacer cooperar pronta y simultáneamente los recursos de la nación. En toda república cuando ha amenazado un peligro próximo y grave se ha creado un dictador, para que reunidos los poderes en su mano, la acción sea, una, más pronta, más firme, más enérgica y decisiva. ¡Nosotros estando con el

coloso de la santa alianza encima, haremos precisamente lo contrario, dividiéndonos en tan pequeñas soberanías! Qua tanta insania, cives?

Señor, si tales soberanías se adoptan, si se aprueba el proyecto del acta constitutiva en su totalidad, desde ahora lavo mis manos diciendo como el presidente de Judea, cuando un pueblo tumultuante le pidió la muerte de Nuestro Salvador, sin saber lo que se hacia: Inocens ego sum a sanguine justis huius: Vos videritis. Protestaré que no he tenido parte en los males que van a llover sobre los pueblos de Anáhuac. Los han seducido para que pidan lo que no saben ni entienden, y preveo la división, las emulaciones, el desorden, la ruina y el trastorno de nuestra tierra hasta sus cimientos. Necierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant, movevuntur Omnia fundamenta terrae. ¡Dios mío salva a mi patria! Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt”³⁵.

Finalmente, y bajo la influencia estadounidense, esta Constitución estaría formada por diecinueve Estados, cuatro territorios y un Distrito Federal. En ella se mantenía la religión católica, sin tolerancia de ninguna otra. Al gobierno federal se le privó de la capacidad fiscal del poder redistribuidor pero logró mantener en la capa cortical los poderes militares de defensa y el federativo relativo al pago de la deuda, por el que sí pudo obtener algunas contribuciones de los Estados federados -que pocos cumplieron- y los impuestos de aduanas y menudencias. El poder federativo también tenía la misión de obtener para la nueva Nación política el reconocimiento internacional.

Relativo a la total secularización y prohibición de los privilegios de la Iglesia católica en México se pueden rastrear dos momentos clave de la Izquierda liberal de la primera mitad del siglo XIX, ambos liderados por el liberal Valentín Gómez Farias (1781-1858) como, por ejemplo: 1) en 1833, aprovechando que el presidente Antonio López de Santa Anna (1794-1876) había ido al frente de Texas, Gómez Farias ocupó la presidencia. Sus objetivos políticos los intentó llevar a cabo en una reforma de la Constitución de 1824, así como en la expedición de varias leyes y decretos. En un decreto resolvió que el Patronato residía en la nación y en otro decreto junto a la reforma educativa de la enseñanza superior, pretendió establecer las bases para una

³⁵ Teresa de Mier, Servando, *Biografía/Discursos/Cartas*. Ed. Gobierno del Estado de Nuevo Leon, Monterrey, 1977, pp. 307-308

enseñanza laica, creando la Dirección General de Instrucción Pública y suprimiendo la Universidad de México como centro educativo en poder de la Iglesia. Junto a su maestro José María Luis Mora tuvo el propósito de separar la Iglesia del Estado. Decía Mora en 1834 relativo a la reforma constitucional:

“De la Constitución se debe también hacer que desaparezca cuanto en ella hay de concordatos y patronato. Estas voces suponen al poder civil investido de funciones eclesiásticas y al poder eclesiástico de funciones civiles, y ya es tiempo de hacer que desaparezca esta mezcla monstruosa, origen de tantas contiendas. Reasuma la autoridad civil lo que le pertenece, aboliendo el fuero eclesiástico, negando el derecho de adquirir a las manos muertas, disponiendo de los bienes que actualmente poseen, sustrayendo de su intervención el contrato civil del matrimonio, etc., etc., y deje que nombre curas y obispos a los que gusten entendiéndose con Roma como les parezca. Lo demás es dar importancia a lo que por sí mismo no lo tiene; es exponerse a hacer mártires y a que se grite más alto persecución e impiedad”³⁶.

2) Otra fecha importante en esta trayectoria de la soberanía nacional frente al poder eclesiástico fue en 1847 en pleno contexto de guerra contra la intervención estadounidense (1846-1848). Gómez Farias asumía de nuevo la presidencia mientras Santa Anna se ponía al frente de las tropas mexicanas. Mientras se buscaba restituir la Constitución de 1824 se acordó mediante una ley la hipoteca de los bienes de manos muertas de la Iglesia católica con el fin de conseguir recursos económicos para la guerra. Se creó la primera Ley de Desamortización pero que finalmente sería cancelada en marzo de 1847 tras el regreso de Santa Anna a la capital.

La Derecha primaria tendría entre uno de sus grandes líderes a Lucas Alamán (1792-1853) que defendería la unidad del Estado y la Iglesia católica. Profundamente hispanoamericanista y decidido a intentar lograr la unidad continental para frenar la expansión estadounidense. Alamán había logrado frenar algunos proyectos expansionistas estadounidenses que Poinsett había llevado a México y con los cuales había recibido el apoyo incondicional de numerosos liberales como Manuel Lorenzo de

³⁶ Mora, José María Luis, *México y sus revoluciones*. Ed. Instituto Cultural Helénico, México, 1986, p. 341

Zavala, José Ignacio Esteva y González o Miguel Ramos Arizpe. Para enfrentarse al partido estadounidense encarnado en la logia yorquina se había valido del apoyo inglés con el que celebró un tratado comercial en 1825 muy criticado por Poinsett. Para Alamán, el régimen federal que en Estados Unidos unía, en México desunía, refiriéndose a la Constitución de 1824:

“El acta constitutiva venía a ser una traducción de la Constitución de los Estados Unidos del Norte, con una aplicación diversa a la que en aquéllos había tenido, pues allí sirvió para ligar entre sí partes distintas, que desde su origen estaban separadas, formando con el conjunto de todas una nación, y en México tuvo por objeto dividir lo que estaba unido, y hacer naciones diversas de lo que era y debía ser una sola”³⁷.

Otro personaje destacado que podríamos insertar en las filas de la Derecha primaria fue Antonio López de Santa Anna, que gobernó México en once ocasiones y llevó a cabo multitud de pronunciamientos, unos veces encabezando las filas de la Izquierda liberal y otras desde las de la Derecha primaria, elegido líder en todos estos casos porque se le veía como un factor de estabilidad, sin embargo, sería un completo desastre en lo referente a la guerra con los Estados Unidos (1846-1848) por la que México perdería más de la mitad de su territorio. Ante tal derrota, todavía, poco tiempo después un grupo de conservadores encabezado por el sacerdote Francisco Xavier Miranda le llamó para dirigir un gobierno de derecha primaria (1853-1855) por el que Lucas Alamán le ofrecía un plan de fortalecimiento del gobierno, con un ejército fuerte, unido y con apoyo europeo.

En 1854 se da el pronunciamiento del Plan de Ayutla, promovido por Juan Álvarez e Ignacio Comonfort. A partir de aquí comenzará una nueva generación de Izquierda liberal que logrará elaborar una nueva Constitución federal en 1857 y consolidar la Nación política bajo las premisas de la soberanía nacional, de la garantía de las libertades individuales, etc. De las primeras medidas que esta izquierda liberal tomó destacaba la Ley Lerdo por la que se desamortizaban las fincas rústicas y urbanas propiedad de las corporaciones civiles y eclesiásticas. También se podía destacar en esta

³⁷ Cita tomada de: Fuentes Mares, José, *Poinsett: historia de una gran intriga*. Ed. Jus, México, 1958, p. 119

línea anticlerical la Ley Iglesias, que prohibió el cobro de obvenciones parroquiales a los pobres. Se buscaba una separación absoluta de la Iglesia respecto al Estado. La Derecha primaria reaccionó y comenzó un conflicto civil que se convertirá en la Revolución liberal conocida como Guerra de Reforma (1857-1861). Todavía en 1859, el 12 de junio, Juárez, para atraerse el apoyo de algunos sectores sociales como los empresarios y los liberales más exaltados, promulgó las Leyes de Reforma por las que se nacionalizaban los bienes del clero, se aprobaba la separación de la Iglesia y el Estado, se suprimían las órdenes religiosas (cofradías, congregaciones y hermandades), se adoptaban los matrimonios en registro civiles, se daba una secularización de cementerios y se aprobaba la libertad de cultos. En 1861 triunfó la izquierda liberal con Juárez a la cabeza que entró triunfante en la capital mexicana, sin embargo, la derecha primaria apeló poco después a la ayuda de Napoleón III para intervenir en México y enfrentar a la Izquierda liberal, aprovechando que los Estados Unidos estaban sumidos en plena guerra civil (1861-1865). De este conflicto surgiría lo que se conoce como el II Imperio mexicano (1864-1867) en la figura del emperador Maximiliano de Habsburgo. La izquierda liberal persistió en su lucha, retirándose hacia el norte y dando la batalla a través de la guerra de guerrillas terminando por derrotar finalmente a Maximiliano. En los momentos de esta victoria definitiva frente a la derecha primaria se desataría un gran fervor patriótico. Juárez lograría imponer que el Estado mexicano adoptase la estructura política defendida por la izquierda liberal, la República federal.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX comenzará poco a poco a aparecer la tercera generación de izquierda, la libertaria. Una de sus figuras más destacadas en este siglo sería la del emigrante griego Plotino Rhodakanaty. En su *Cartilla Socialista o sea Catecismo elemental de la escuela socialista de Carlos Fourier* (1861) publicado el mismo año de su llegada a México, se preguntaba en qué se debían emplear las inteligencias humanas para alcanzar la felicidad, respondiendo, en “*La realización de la Asociación Universal, de individuos y de pueblos, para el cumplimiento de los destinos terrestres de la humanidad*”³⁸. Como bien indicaba su título, estaba presente la influencia francesa, pero también, la influencia y pregnancia del cristianismo a través

³⁸ Publicado en una segunda edición en 1879 por la Imprenta El País en un año de grandes rebeliones obreras y campesinas. Illades, Carlos, Plotino C. Rhodakanaty. *Obras*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, p. 75

del término “*Catecismo*”, sobre todo, en aquellos componentes universalistas y antropocéntricos, de hecho, la teoría social que propugnaba Rhodakanaty venía aspirando a restaurar el cristianismo primitivo visto como una época edénica. Una población como la mexicana que mayoritariamente profesaba la religión católica sería más propensa a abrazar un ideal redentor que ponía en boca de Dios la triada de la Democracia: Libertad, Igualdad y Fraternidad. De hecho, Rhodakanaty decía que de las tres formas de tiranía que existían tales como: nobleza, plutocracia y clero, el sólo aceptaría al clero. Uno de los pasos fundamentales para lograr aquel objetivo era crear el asociacionismo espontáneo de los pueblos, que podría ir realizándose incluso a la vez que se participaba en la vida pública mexicana, pero con vistas a una futura sociedad universal armónica. Una armonía en la que se insistía que no se trataba de una uniformización de la sociedad como sí pretendían las políticas de la izquierda liberal, sino que había que propiciar una armonía de la diferencia. Con esto se quería dar a entender que no se trataba de armonizar o extender los derechos políticos de los ciudadanos para su participación política, sino que era necesario rebasar la estrechez del Estado de manera que, lo importante era centrar el foco en la vida vecinal, organizando el trabajo y armonizándolo frente a otras vecindades. Esto daría lugar a que los equilibrios alcanzados extenderían el ejemplo a otros lugares que irían agregándose al núcleo originario hasta extender la experiencia a la humanidad entera.

Para Rhodakanaty lo fundamental era que la economía, tanto la política como la social, se subordinase a un principio de “*justicia distributiva*”, es decir, que había que lograr alcanzar una armonización social de familia a familia en la que el interés de cada una de éstas fuese el principio rector de la sociedad y no las leyes de la economía política. Esta era la directriz para llegar al estadio de la unidad fraternal de la humanidad que había tomado un rumbo equivocado en el Estado, tiránico por naturaleza. Pero sin rechazarlo de partida, había que comenzar a experimentar en las colonias preguntándose cuál sería el mejor modelo organizativo, de manera que una vez perfeccionado se llevase a la práctica y como un imán fuese sumando cada vez más población al proyecto.

Este tipo de izquierda anarquista no dejaba de lado lo que Bakunin llamaba *lumpenproletariado*, es decir, a las clases no urbanas. Esto es importante para lo que

toca a los sectores indígenas, aquellos que formaban la población mayoritaria del campo, pues el eje de la problemática mexicana que recorrería todo el siglo XIX y la primera del XX -puesto en evidencia ya por el liberal Mariano Otero en su *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana* (1842) o mucho más tarde por Andrés Molina Enríquez en su famosa obra *Los grandes problemas de México* (1909)- sería la cuestión agraria y los problemas derivados de la propiedad privada. Rhodakanaty no eludiría esta problemática, es más, lo que le llevó a México fue la posibilidad de experimentar en el campo con la organización de colonias a raíz de lo cual pensaba plasmar una ley agraria dirigida contra los grandes latifundios.

Esta izquierda anarquista tomaba como plataforma el municipio “*libre e independiente*”³⁹ convertido en un “*cuarto poder provisional*”⁴⁰ y aspiraba a un federalismo universal -siguiendo a Proudhon en *El principio federativo* (1863)-, en el sentido de que se constituirían asociaciones de distinto grado que irían de lo particular a lo más general. Había cierto eco de aquellas ideas utópicas de estirpe platónica llevadas por las misiones monásticas en los inicios de la conquista. No podía haber voluntad individual -pero sí suma de voluntades interrelacionadas y opuestas pero engranadas armónicamente- porque la persona no era más que un cauce de la divinidad hacia la armonía, de ahí que tomara como base social la asociación, ya que el hombre era por naturaleza un animal social, y rechazaba el contrato social de Rousseau visto como una idea artificial que uniformaba a la sociedad. La divinidad de Rhodakanaty representaba a los Dioses de todas las religiones. Repudiaba de la Iglesia católica al igual que la izquierda liberal pero fácilmente pasaba de su ortodoxia cristiana griega al coqueteo con el mormonismo. Un mormonismo que partía de la revelación de sus escritos a los indígenas de América, llamados alamanitas, que según su tradición eran auténticos mormones desde sus orígenes, mucho antes de la llegada de los españoles. Esta interpretación mormónica panindigenista o panamericana que rompía las fronteras de los Estados encajaba con las ideas propagadas por Rhodakanaty, pero finalmente se desligó del mormonismo, quizás por su visión continental y de pueblo elegido, era demasiado estrecho para sus proyectos.

³⁹ Ibid, p. 267

⁴⁰ Ibid

Antes de su llegada a México, Rhodakanaty recorrió varios países centroeuropeos pasando por París en 1850 con la intención de conocer a Proudhon que en aquel momento era el intelectual más seguido en Europa dominando en la Asociación Internacional del Trabajo. El pacifismo, los cambios sociales graduales y el mutualismo⁴¹ eran ideas, entre otras, que compartían. Justamente aquel sería un año del que extraer importantes lecciones para la teoría social. Francia entraba en unos meses convulsos, donde a raíz del intento de suprimir y limitar el sufragio universal masculino de la parte moderada del Parlamento -con la ley del 31 de mayo- Napoleón Bonaparte daría un golpe de Estado el 2 de diciembre -dirigido contra la Asamblea- que sería apoyado por la inmensa mayoría del pueblo francés en el plebiscito del 20 de diciembre. De un gran poder quedó revestido Napoleón gobernando sin presiones y dirigiendo audazmente mediante plebiscitos el apoyo del pueblo francés. En México a raíz de la batalla de Puebla (5 de mayo de 1862), donde se venció al ejército colonialista francés, los obreros junto a Rhodakanaty, en homenaje a Ignacio Zaragoza, se reunirían cada año para celebrar el triunfo contra el cesarismo francés.

Rhodakanaty tuvo la oportunidad de llevar a la práctica sus ideas en Chalco a donde llegó hacia 1867. Era esta una zona conflictiva desde que se aprobó la Ley Lerdo (1856) de desamortización de las corporaciones civiles y religiosas que autorizaba la privatización de la propiedad comunal produciéndose la enajenación de tierras por parte de los hacendados. No pudo organizar la colonia, pero sí una escuela libre donde impartió clases a Julio López que estaba entonces organizando protestas ante las autoridades por la injusticia cometida ante la expropiación de tierras a los indígenas. Dos manifiestos publicó Julio López, el primero dirigido a Benito Juárez el 31 de diciembre de 1867⁴², y el segundo dirigido a “*todos los oprimidos y pobres de México*”⁴³ el 20 de abril de 1868. En ambos se puede apreciar la influencia de Rhodakanaty pero más en el segundo que a pesar de la ambigüedad de ideas postulaba la necesidad de alcanzar la República universal armónica pidiendo la restitución del

⁴¹ Métodos que dejarían de tener la mayoría de los seguidores de la A.I.T. a partir de los Congresos de Bruselas (1868) y Basilea (1869) a raíz de las invectivas sin piedad de un Carlos Marx que se sintió ofendido por una carta que Proudhon le remitió en 1846 donde le aseguraba que tenía muy claros los métodos de actuación en la conquista del progreso social rechazando los métodos de Marx por considerarlos doctrinarios y belicistas muy al estilo de su compatriota Martín Lutero.

⁴² *El Monitor Republicano*. Quinta Época, año XVIII, n° 4893, México. 10-03-1968.

⁴³ García Cantú, Gastón, *La Idea de México. El socialismo*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 892

“derecho de propiedad terrenal” a cada pueblo, la “abolición del gobierno y de la explotación”, un pacto social entre los hombres de “respeto mutuo”, la exención de tributos, etc. Llama la atención la clasificación de los partidos políticos que se hace en el manifiesto a Benito Juárez, llamándoles “partido liberal”, “partido servil” y un tercero llamado partido de la “inercia” en donde quedaban encuadradas las clases ignorantes. A pesar del pacifismo y gradualismo mostrado en su teoría social Rhodakanaty se unió a la revuelta -motivada por el segundo manifiesto- al enfrentarse al Estado realmente existente porque ante una tiranía era pertinente ejercer la fuerza: “¡el puñal y la dinamita!”⁴⁴ -según diría en 1883.

Once años más tarde se llevó a cabo el primer intento serio de organizar y reunir a “las clases pobres y desheredadas de la sociedad” para la defensa de sus intereses creando un órgano llamado La Social reinstaurado el 7 de abril de 1876 en el salón de la Sociedad Artístico-Industrial y que pretendía fomentar el debate de ideas y la propuesta de objetivos. Sin embargo, este órgano venía actuando secretamente desde 1867, conducido por Santiago Villanueva un alumno de Rhodakanaty. El organismo incorporó ese mismo año a la Sociedad Artística que era financiada por el gobierno de Juárez⁴⁵ creando tensiones entre el sector de izquierda anarquista y el de izquierda liberal, tensiones que se desarrollarían por el control de los Círculos Obreros hasta el gobierno de Porfirio Díaz. El tono anarquista era ya totalmente explícito y radical. Un par de años antes Rhodakanaty había definido la patria como “un grosero y limitado pedazo de tierra en que el hombre ubica las más caras afecciones de su ser”⁴⁶. La desnaturalización del hombre a causa de sus pasiones mal dirigidas le desvió de la igualdad primitiva. La propiedad fue el pecado original del hombre y desunió lo que ya estaba unido: “naciones y comarcar, pueblos y aldeas”⁴⁷, lo mismo que los títulos y honores, artificialidades irremediables de la mezquindad humana desnaturalizada. El amor a la humanidad y a los animales era el principio fundamental del socialismo y a través del cual podría lograrse la democracia, sistema opuesto al dirigismo estatal de la

⁴⁴ Mata y Rivera, Juan y Rhodakanaty, Plotino, *Pensamiento socialista del siglo XIX*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, p. 96

⁴⁵ Hart, John M., “Los obreros mexicanos y el Estado, 1860-1931”. *Revista Nexos*, 1 enero, México, 1981.

⁴⁶ Rhodakanaty como secretario que es de una sociedad progresista de esta capital, el día 5 de mayo de 1874 en: Illades, Carlos, *Plotino C. Rhodakanaty. Obra*, 27

⁴⁷ *El Hijo del Trabajo*. Año I, primera época, n° 4, 09-05-1876.

política. Siguiendo una fórmula de Proudhon, “*hacer trabajar a todo el mundo por nada, a fin de que cada uno goce de todo por nada*”⁴⁸, se hacía inevitable abolir la moneda, aunque se reconocía que aún no se sabía cuándo llegaría el momento. Para 1878 La Social adoptaría las tesis de la Asociación Internacional del Trabajo de tendencia anarquista y se decidió para el ámbito campesino crear “*ligas de resistencia campesina*”⁴⁹ y “*colonias agrícolas*”⁵⁰. De este modo, otro de los alumnos de Rhodakanaty, Francisco Zalacosta fue el encargado de viajar por distintos Estados de la República para ir organizando a las comunidades campesinas que finalmente conformarían y celebrarían la primera gran asamblea campesina en la ciudad de México el 15 de agosto de 1877. Un año después, unidas entorno al Gran Comité Comunero presidido por Alberto Santa Fe, se elevó una serie de quejas al presidente y a la Cámara de Diputados por los atropellos de los hacendados. Ante la indiferencia del gobierno en 1879 hubo una rebelión secundada por distintas zonas de la República en la que aparecieron dos pronunciamientos, uno del militar Miguel Negrete dado en Monte Alto el 1 de junio de 1879, que reclamaba en defensa de la “*industria nacional y el empobrecimiento y la miseria de las clases obreras*”⁵¹ los compromisos que el presidente Porfirio Díaz había establecido en el Plan de Tuxtepec y Palo Blanco, y por otro lado, el que más nos interesa, que con el nombre de *Plan Socialista proclamado por los representantes de los pueblos de los Estado de Querétaro y Guanajuato*, firmado en La Barranca en la misma fecha que el anterior, estableció una continuidad respecto al levantamiento de Chalco de 1868. La descripción del tipo de gobierno socialista del plan podría traducirse en una dictadura del proletariado militarizada sino fuera porque estaba inspirada en el asociacionismo armónico de Rhodakanaty. Se hacía una defensa de las clases proletarias de la ciudad y del campo, pero principalmente de los indígenas que -según se decía- servían de esclavos a los hacendados legando las deudas a sus hijos, que son arrancados de sus hogares para formar parte de los cuarteles, que no se les proporciona la instrucción necesaria para conocer y reclamar sus derechos, y que han sido despojados de sus tierras llevándolos a la servidumbre. El plan pedía

⁴⁸ Illades, Carlos, *Plotino C. Rhodakanaty. Obra*, 55

⁴⁹ Illades, Carlos, *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México*. Ed. Anthropos, México, 2002, p. 84

⁵⁰ Ibid

⁵¹ Villegas Moreno, Gloria y Porrúa Venero, Miguel Ángel, *De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la república federal*. Enciclopedia parlamentaria de México. Serie III Documentos. Leyes y documentos constitutivos de la nación mexicana. Tomo III, México, 1997, p. 58

enarbolar la revolución social proponiendo: en su art. 1, el desconocimiento de la autoridad del gobierno reconociendo solamente el “*municipal o socialista*”; art. 3, la constitución de “*Falanges Populares*” que formarían el ejército revolucionario; art. 7, se iría estableciendo en cada población autoridades municipales elegidas por el pueblo y “*sistemas por el socialismo*”; art. 8, la creación de congresos agrarios en las distintas capitales para devolver la tierra a los indígenas; art. 11, se establecía un “*Directorio Socialista*”, el máximo órgano, para dar autorización a las fuerzas insurrectas; art. 12, una vez se ocupase la capital de la República, celebradas las elecciones a municipios y congresos agrarios, todas las autoridades elaborarían una “*Constitución Socialista*”; por último, el art. 13 decía,

“Todos los obreros, industriales, labradores, mineros y demás hombres de trabajo que secunden este plan, serán considerados en el ejército o ‘Falanges Populares’ como soldados distinguidos de ellas, y al triunfo definitivo de la causa, serán los acreedores legítimos al premio que la humanidad y la patria tienen designado para sus más fieles servidores”.

La rebelión que estuvo muy bien organizada y aglutinó a un gran número de insurrectos fue finalmente reprimida no sin gran temor y expectación ante el gran levantamiento que se produjo.

En cuanto al primer gran congreso obrero llevado a cabo en la República, este ocurrió el 5 de mayo de 1876, cuando se inauguró el Congreso del Gran Círculo de Obreros en la ciudad de México que reunió una gran cantidad de organizaciones de artesanos. Como órgano publicitario tenían *El Socialista*, donde aparecería en el número 39, en junio de 1884, la primera edición del *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels (1871) en una tirada de diez mil ejemplares. Su origen hay que buscarlo en el Círculo Proletario creado por el sector anarquista de La Social en 1869 que fue creciendo con los años disputándose su dirección los sectores anarquistas y los colaboracionistas con el gobierno. La impronta de Rhodakanaty seguía presente aun en el manifiesto dado en 1876⁵², así, entre los objetivos de la organización se pretendía: “*Alcanzar la autonomía, la exaltación y el progreso de la gran familia obrera*»; los medios principales era una:

⁵² *El Socialista*. Año VI, nº 173, México, 23-04-1876

«organización federal de las asociaciones de trabajadores, que siendo libres y soberanas para su régimen interior, tengan una ley común que las ligue a un centro» y en la distancia que adoptó el Congreso respecto a la administración estatal constituyéndose como *“libre, soberano e independiente”*. Todo quedaba en manos de los trabajadores. El lema adoptado fue en referencia a Espartaco: *“Mi libertad y mi derecho”*.

Ante la imposibilidad del gobierno de derecha liberal de Porfirio Díaz de tomar el control, todo este movimiento anarquista que fue aumentando y acogiendo cada vez más a un mayor número de organizaciones, sin embargo, sería finalmente deshecho entre 1881 y 1883.

Tras la muerte de Juárez llegaría al gobierno Sebastián Lerdo de Tejada que sería derrocado por una insurrección encabezada por Porfirio Díaz con el Plan de Tuxtepec que en nombre de la Constitución de 1857 (antiautoritaria, anticentralista) gobernaría México durante treinta años de los treinta y cuatro que van de 1877 a 1911. Este régimen de gobierno supuso la transformación de la izquierda liberal en derecha liberal. Díaz no derogaría las leyes anticlericales pero tampoco las aplicó, manteniendo una buena relación con la Iglesia católica que le ofreció su apoyo, desconociendo los levantamientos populares hechos en nombre de la religión. La Iglesia ganaría espacios antes perdidos recuperando propiedades, reinstalando al clero regular y fundando congregaciones consagradas a la educación y a la atención a los enfermos y vagabundos. Los principales apoyos de Díaz, a parte de la Iglesia, los logró mediante una política conciliadora, se basaron en los caciques y líderes locales, así como en el ejército tanto el que había defendido el Plan de Tuxtepec como el que había sido desplazado por Juárez y Lerdo. Se respetó a los gobiernos federales que tenían derecho para elegir a las autoridades municipales y decidir sobre sus asuntos internos. Sin embargo, se reservó Díaz la designación de diputados, senadores y magistrados federales, de manera que pudo controlar la ‘representación nacional’, pero también, logró controlar los Estados federales interviniendo en el nombramiento de los caudillos gobernadores, colocando a hombres leales y con fuerte consenso en cada Estado.

Serán los liberales que se encontraban en la oposición al gobierno de Díaz quienes como respuesta a su política conciliadora con la Iglesia y como protesta ante sus

reelecciones irán convirtiéndose en una nueva corriente opositora que terminará adoptando las consignas de la izquierda anarquista. Esta nueva oposición había sido educada en los clubes liberales que señalaban al gobierno y a la dictadura porfiriana como culpable de los males sociales de México a través de la prensa. Muchos de estos actores veían atropellada la Constitución de 1857.

De 1884 a 1888 hubo un cambio de gobierno en la figura de Manuel González, compadre de Díaz. Pero ese mismo año Díaz mediante una reforma constitucional permitió la reelección por una ocasión más lo que le llevó al gobierno de nuevo en 1888 hasta 1892. Además, en 1890 se eliminó toda restricción a la reelección y más adelante, en 1903, el periodo presidencial se amplió a seis años por lo que Díaz volvería a gobernar sin mayor inconveniente en los periodos: 1892-1896, 1896-1900, 1900-1906 y 1906-1910.

Poco a poco Díaz iría haciendo modificaciones en la línea de que el gobierno central adquiriese un mayor número de competencias, sobre todo en la capa basal, que darían lugar a una incipiente industrialización. En el sector agrícola se llevó a cabo una producción especializada de exportación (henequén en Yucatán, algodón, hortalizas y garbanzos en Coahuila y Sonora y azúcar en Morelos) con un mejoramiento tecnológico de las haciendas azucareras que, junto a la extensión de las vías ferroviarias, consiguió aumentar la producción y el comercio. Tanto el pacto con gobernadores y caciques como con inversionistas y empresarios llevaron al gobierno de Porfirio a desconocer las demandas campesinas y obreras. Pero también, debido al fortalecimiento del poder ejecutivo en la capa conjuntiva, se produciría una fractura de la élite porfirista, surgiendo tres figuras destacadas como Joaquín Baranda, José Yves Limantour y Bernardo Reyes que representarían los intereses de diversos grupos y regiones enfrentados al poder central.

En la capa cortical el gobierno de Díaz en un inicio logró el reconocimiento internacional restableciendo relaciones diplomáticas con Francia, Inglaterra, Alemania y Bélgica, así como también el reconocimiento de los Estados Unidos en 1878. También logró mediante las relaciones diplomáticas y económicas equilibrar la hegemonía estadounidense cultivando relaciones con Inglaterra, Francia y Japón.

Desde la oposición se veía en el avance del clericalismo uno de los grandes peligros del régimen porfirista y como consecuencia se fundaría el Club Liberal Ponciano Arriaga (San Luis Potosí, 1900) que llegó a organizar con motivo del aniversario de la Constitución de 1857 el Primer Congreso Liberal (5-11 de febrero de 1901). Benito Juárez era junto a la Constitución de 1857 la bandera que guiaba el movimiento, pero también todas aquellas figuras principales del movimiento de izquierda liberal mexicana como Sebastián Lerdo de Tejada, Valentín Gómez Farias, Melchor Ocampo o Manuel Altamirano entre otros. El ropaje que adoptaban era el de la izquierda jacobina y la relectura histórica les decía que la lista de enemigos había seguido el siguiente orden: la dominación española peninsular, Iturbide, Santa Anna, Maximiliano y Porfirio Díaz al que se veía como el genuino representante del Antiguo Régimen que había reinstaurado el trono y el altar.

El acercamiento a la izquierda anarquista de estos liberales opositores comenzaría a partir de los contactos tomados desde el exilio en Estados Unidos, por ejemplo, con: el Partido Socialista estadounidense, con la literatura rusa desde Tolstoi, Dostoievski y Gogol hasta Piotr Kropotkin y las publicaciones periódicas anarquistas españolas. Fue también importante en la labor divulgativa la editorial española Maucci instalada en México y que tuvo una presencia importante en San Luis de Potosí. De hecho, camino del exilio Camilo Arriaga, viajará con cien ejemplares de *La conquista del pan*, de Kropotkin. En 1905 se fundará en el exilio el Partido Liberal Mexicano (P.L.M.). A pesar de la tendencia liberal adquirida no tardaría mucho en predominar la hegemonía de la izquierda anarquista que lograría imponerse hacia 1910 cuando al reanudarse la publicación principal del P.L.M., *Regeneración*, transforme el lema anterior “*Reformas, Libertad y Justicia*” en este otro, “*Tierra y Libertad*”. Desde entonces, el anarquismo tomará unas connotaciones más agresivas y belicistas frente a las clases burguesas.

La reivindicación de la Constitución de 1857 sería declinada para 1910 y suplantada por cimientos más abstractos referidos a un idílico comunismo primitivo. Escribía Ricardo Flores Magón (1873-1922), fundador del periódico *Regeneración*:

“¿No somos felices? Es que hay alguien que pone obstáculos al libre disfrute de la felicidad. Y el apóstol habla entonces del amo, del fraile, del soldado y del

gobernante. Estos pesan sobre los proletarios desde que apareció el primer ladrón que dijo: ‘este pedazo de tierra es mío’”⁵³.

Del programa del P.L.M. (1906), redactado por Juan Sarabia, se ha destacado en muchas ocasiones que fue el precedente más directo de la Constitución de 1917 y del nacionalismo revolucionario mexicano. Así también, se ha tomado a veces como inicio de la Revolución mexicana el plan insurreccional que fue organizado para el 16 de septiembre de 1906.

La desvinculación más clara del ropaje jacobinista, y por ende de la izquierda liberal -aun perceptible en el Programa del P.L.M.-, se dio cuando se rechazó el carácter igualitario ante las leyes emanadas de la Revolución francesa en lo que tenían de canalización de la igualdad política ante el Estado. No es este tipo de igualdad el que solucionaría los problemas sociales de la población mexicana sino la igualdad económica (doméstica). Y este tipo de igualdad sólo se lograría cuando los proletarios tomaran posesión de la tierra y de los medios de producción, alcanzando la libertad de manera autónoma, autosuficiente. Decía Ricardo Flores Magón:

“Compañeros: habéis conquistado la Independencia nacional y por eso os llamáis mexicanos: conquistareis, asimismo, vuestra libertad política, y por eso os llamáis ciudadanos; falta por conquistar la más preciosa de las libertades; aquella que hará de la especie humana el orgullo y la gloria [...] La libertad económica es la base de todas las libertades”⁵⁴.

El plan director del movimiento agrupó a las clases oprimidas por el régimen porfirista que incluía a los grupos campesinos, obreros y artesanos, ignorantes unos -según se decía- por contagio de la religión católica y otros con una necesidad educativa urgente que, a modo de pedagogía proselitista del movimiento, señalaba el objetivo para alcanzar la sociedad igualitaria. No era novedad este último procedimiento, pues durante toda la época liberal mexicana se encuentra muy presente la necesidad de educar a los pueblos en el nuevo tipo de organización política municipal, en la comprensión de la misión del ciudadano como individuo organizado en

⁵³ “Predicar la paz es un crimen”, *Regeneración*, 02-09-1910

⁵⁴ “Discurso pronunciado el 16 de septiembre de 1910”, *Regeneración*. 24-09-1910

circunscripciones electorales dentro de la República. Para esta corriente existía una clara lucha de clases entre las clases populares y las clases burguesas. Había que evitar por todos los medios la enajenación de las políticas burguesas apegadas a las instituciones estatales y esta sería una de las causas de las desavenencias con el gobierno insurreccional del presidente Francisco I. Madero que postuló reformas sociales a través de las instituciones estatales, incluyendo además una mayor tolerancia hacia la Iglesia. De esta manera, como defensa de la independencia proletaria, el movimiento anarquista liderado por Flores Magón no daría su apoyo al movimiento revolucionario que se había establecido frente al régimen porfirista y se recluyó en un anarcosindicalismo que quedaría en minoría tras el pacto de Carranza con la Casa del Obrero Mundial (1915) y sobre todo tras la creación de la Confederación Regional Obrera Mexicana (1918). En el programa del P.L.M. (1906) aparecía esta idea de lucha de clases cuando se decía que el actor de la revolución frente a la dictadura porfirista sería el pueblo liberal, quien elegiría después a sus representantes que obrarían de acuerdo con la soberanía popular que se situaba por encima de la soberanía de los Congresos.

A diferencia de la famosa enmienda del liberal Ponciano Arriaga a la Constitución de 1857, donde se pedía como solución a los atropellos de una élite minoritaria la extensión de la propiedad privada a la mayoría de la población, fundada ésta en la propiedad personal libre e individual que justificaba la apropiación territorial originaria a través del trabajo -siguiendo las cuestiones suscitadas sobre la propiedad privada tras la Revolución francesa de 1848-, la izquierda anarquista del magonismo entendía la propiedad como un pecado original que hizo caer a los pueblos en la miseria y la guerra. La propiedad era un robo a una comunidad primitiva fundada en la cooperación del trabajo y para esto existían varios ejemplos en el México del siglo XIX como el de los yaquis y los mayas, perseguidos por mantener sus costumbres comunitarias, “*Grandes comunidades de indios tenían terrenos que cultivar y vivían una vida enteramente feliz*”⁵⁵. Como Ponciano Arriaga, Magón insinuaba que las leyes de indias habían sido un sistema protector hacia los grupos indígenas que, a pesar de haber caído en letra muerta en multitud de ocasiones durante la época imperial, permitió para el primero⁵⁶,

⁵⁵ “¡Pobres Indios!”, *El Colmillo Público*. N° 123, 14-01-1906, p. 18.

⁵⁶ Arriaga, Ponciano, *La propiedad. Voto particular de Ponciano Arriaga ante el constituyente*. 23 de Junio, 1856.

que se evitaran mayores atropellos a la propiedad privada comunal, y para el segundo⁵⁷, la persistencia de aquella comunidad primitiva originaria durante siglos. No era perceptible aun esta idea de la propiedad privada en el programa del P.L.M. de 1906 que aunque evitaba el término, utilizaba otros como “*propiedad*”, “*riqueza pública*” o “*distribución de tierras*” en base a un programa nacional de reformas que se acercaba más a las propuestas de Ponciano Arriaga recogidas en el programa del Club Liberal Ponciano Arriaga (1903) en cuanto a la necesidad de fomentar una serie de leyes para distribuir las tierras evitando su acaparamiento por una minoría y obligando a que se pusieran en producción.

El movimiento iniciado por el P.L.M. fue un precursor del nacionalismo revolucionario llegando a incidir en las ideas de Ricardo Flores Magón en su deriva anarquista. Dos propuestas de dicho programa reforzaban la soberanía nacional de México tanto en su capa basal como en su capa cortical:

“La prohibición de la inmigración china es, ante todo, una medida de protección a los trabajadores de otras nacionalidades, principalmente a los mexicanos. El chino, dispuesto por lo general a trabajar con el más bajo salario, sumiso, mezquino en aspiraciones, es un gran obstáculo para la prosperidad de otros trabajadores. Su competencia es funesta y hay que evitarla en México. En general, la inmigración china no produce a México el menor beneficio [...]

No habrá un solo mexicano que desconozca lo peligroso que es para la Patria el aumento de nuestra ya demasiado enorme Deuda Extranjera. Por tanto, todo paso encaminado a impedir que la Dictadura contraiga nuevos empréstitos o aumentar de cualquier modo la Deuda Nacional no podrá menos que obtener la aprobación de todos los ciudadanos honrados que no quieran ver envuelta a la Nación en más peligros y compromisos de los que ya han arrojado sobre ella la rapaz e infidente Dictadura.”

La idea de controlar la deuda externa pudo haber llevado a John Kenneth Turner, quien había entrado en contacto y colaboración con los magonistas en Estados Unidos, a la publicación del trabajo de campo realizado sobre el sistema de explotación

⁵⁷ “El derecho de propiedad”, *Regeneración*. N° 29, 18-03-1911

semiesclavista de México conocido como *Barbarous Mexico*, publicado en una serie de artículos en el periódico *The American Magazine* entre octubre y diciembre de 1909, traducido al español en 1956. Esta obra ya clásica respecto al tema de la esclavitud en México perseguía el apoyo a la causa mexicana de los magonistas y para ello, la forma de conseguir impactar en la sociedad estadounidense era hacer ver el funcionamiento del sistema esclavista empleado por el gobierno de Díaz, de manera que se pudiera constatar la competencia ilícita en los modos de explotación laboral de sus empresas y los efectos negativos en los salarios estadounidenses⁵⁸.

Por otra parte, en el programa del P.L.M. se hacía hincapié en la necesidad de promover de un modo más enérgico una unión entre los países latinoamericanos. Años después, uno de los más destacados miembros del magonismo, Práxedes Guerrero extendería esta idea al resto del continente, más en consonancia con el colorario a la Doctrina Monroe que expuso el presidente estadounidense Theodore Roosevelt en 1904, aunque a diferencia de este, aquí se adoptaba el ideal anarquista de una economía doméstica desligándose de los compromisos nacionales para alcanzar tanto la abolición del Estado como la abolición del prejuicio sobre las razas. De esta forma, promovería hacia 1910 una Liga Panamericana del Trabajo desde los Estados Unidos.

El régimen porfirista será derrocado por un movimiento revolucionario conocido como la Revolución mexicana que durará de 1910 hasta 1917-1920. En este movimiento, al igual que había ocurrido durante el movimiento de independencia, habrá multitud de proyectos enfrentados e incompatibles. El primer proyecto que se llevará a cabo será el del presidente Francisco I. Madero que se alzó con el Plan de San Luis, claramente un movimiento de izquierda liberal, enfrentado al proyecto porfirista, que pretendía establecer un régimen democrático. Debido, sobre todo, a un impuesto que Madero puso al sector petrolífero, con la ayuda de los Estados Unidos, llegará al poder Victoriano Huerta con un proyecto de derecha liberal. Otros elementos en este movimiento revolucionario eran Emiliano Zapata y Pancho Villa.

Por ejemplo, Emiliano Zapata se alzó con el Plan de Ayala, un programa redactado por Gildardo Magaña, de tendencia liberal y de educación cristiana que había

⁵⁸ Lomnitz, Claudio, *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*. Ed. ERA, México, 2016, p. 181

realizado estudios en Filadelfia. En 1907 tomó contacto con el P.L.M. Sin embargo, en el Plan de Ayala no encontramos un programa político sino una reivindicación social de justicia que pedía la redistribución de las tierras entre los campesinos de Morelos a los que durante el gobierno de Díaz se les había expropiado en beneficio de los hacendados. Alejándose de la izquierda anarquista, en el texto del Plan de Ayala, se hacía hincapié en la herencia de Juárez. Morelos era uno de los Estados con menos población indígena, los campesinos del movimiento tenían orígenes heterogéneos, y reclamaron justicia a Madero algunos llevando los títulos de tierra de tiempos virreinales haciendo alusión a la antigüedad de sus pueblos. El texto planteaba, por un lado, algunos artículos referidos al tratamiento de las usurpaciones cometidas con los pueblos y, por otro lado, exponía una serie de artículos referidos a la actuación para formalizar el gobierno después de la revolución a través de una serie de elecciones indirectas masculinas: unas elecciones para gobernador de Estado entre los jefes revolucionarios de un mismo Estado, el cual, una vez elegido convocaría elecciones para el resto de los poderes públicos. En cuanto a las medidas propuestas, en su artículo seis, los terrenos, montes y aguas que hubiesen sido usurpados serían restituidos tanto a los particulares como a los pueblos presentando sus títulos; en el artículo siete nos decía que como motivo de la miseria que padecía el pueblo los monopolios serían expropiados previa indemnización; así también, se alude a la nacionalización de los bienes de hacendados, científicos o caciques que se opusiesen directa o indirectamente al Plan. Por tanto, estamos ante una serie de reformas sociales dirigidas hacia los campesinos que debería adoptar el Estado mexicano una vez triunfase la Revolución.

Villa y Zapata tenían como base social a rancheros uno y a campesinos el otro. Mientras Zapata pedía la colectivización general de las tierras, Villa pedía la distribución en pequeñas propiedades. Ninguno de estos dos actores de la Revolución mexicana tenía un proyecto político para la República. Quien sería el presidente Venustiano Carranza seguiría una tendencia de izquierda liberal porque su proyecto estaba mucho más ligado al de Madero que al de Villa o Zapata. Era partidario de la propiedad privada y de la separación entre Iglesia y Estado y dentro de sus filas se podía encontrar a gentes que ya habían leído a Marx y comenzaban a pensar en el papel del Estado en la economía, en los derechos obreros, etc.

A partir de la dictadura inaugurada con el gobierno de derecha liberal de Victoriano Huerta la Casa del Obrero Mundial será cerrada y sus integrantes se esparcirán entre los bandos revolucionarios en contienda, unos a las filas de los carrancistas y otros a las filas zapatistas donde se integraron, entre otros, Antonio Soto Díaz y Gama, Rafael Pérez Taylor, Luis Méndez, Miguel Mendoza, L. Schwerdtfeger y Octavio Jahn que serán referencia y participantes de la reforma agraria. Sin embargo, a pesar de que los nuevos integrantes en el movimiento se habían movido en ambientes anarquistas no supondría una influencia en el zapatismo que no variaría su lema inicial: “*Reforma, Libertad, Justicia y Ley*” por el de “*Tierra y Libertad*”. Para unir fuerzas frente a Victoriano Huerta se terminaría organizando la denominada Soberana Convención de Aguascalientes, que daría comienzo el 10 de octubre de 1914, compuesta por las tropas de la División del Norte dirigidas por Pancho Villa, los Ejércitos Constitucionalistas de Venustiano Carranza y los zapatistas del Ejército Libertador del Sur. Se pretendía marcar un camino al proceso revolucionario por el que pudiesen concurrir todos los grupos en disputa. Carranza se desmarcaría de la convención el 29 de octubre y pasados dos años convocaría concurrencia para un Congreso Constituyente al que sólo podrían participar las facciones constitucionalistas por lo que campesinos y obreros quedaron marginados, no obstante, habría una tendencia carrancista -la de Álvaro Obregón, Heriberto Jara, Francisco J. Múgica, etc.- que respaldaría las demandas de los grupos marginados del Congreso Constituyente incluyéndolas en la nueva Constitución de 1917. En esta Constitución aparecerá cierta influencia socialista y se destacará el papel principal del Estado en la economía. Por ejemplo, se puede destacar el artículo veintisiete que rezaba así: “*La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares constituyendo la propiedad privada*”; o el artículo ciento veintitrés en relación a los derechos obreros que decía: “*Toda persona tiene derecho al trabajo digno y socialmente útil; al efecto, se promoverán la creación de empleos y la organización social de trabajo, conforma a la ley*”.

Para contentar los ánimos zapatistas que se sentían discriminados se les ofreció dos importantes secretarías para sus demandas: la recién creada Secretaría de Agricultura y Colonización (15 de diciembre de 1914) para Palafox -que suplantaba a la

Secretaría de Fomento que ahora pasaba a denominarse Secretaría de Fomento de la Industria y el Comercio- y la Secretaría de Justicia para Rodrigo Gómez.

En respuesta al decreto del 6 de enero de 1915 dado por el gobierno de Carranza que establecía una reforma agraria a la medida de los hacendados declarando nulas las enajenaciones de tierras, la Soberana Convención Revolucionaria establecería la ley general agraria el 22 de octubre. Destacaban como firmantes, Manuel Palafox, Otilio E. Montaña, Luis Zubiría y Campa y Jenaro Amezcua. Como veremos, no es ésta, una ley agraria con tintes anarquistas, sino más bien todo un programa de reformas para hacer justicia a los campesinos, pero, sobre todo, para dirigir y encauzar los planes agrarios desde el Estado. Se tomarían medidas como la expropiación por causa de utilidad pública y la nacionalización de los predios rústicos de entre: los científicos, los gobernantes, los funcionarios y los miembros del clero colaboradores de los regímenes dictatoriales (de Porfirio Díaz y Victoriano Huerta) que los hubiesen adquirido de forma ilícita. Se crearían tribunales especiales de tierras, un Servicio Nacional de Irrigación y Construcciones, un Banco agrícola, unas escuelas regionales agrícolas, forestales y estaciones experimentales, además, se permitiría la formación de cooperativas rechazando la forma de sociedades por acciones ni por personas ajenas al cultivo.

La principal alarma al llevar a cabo estas reformas en Morelos fue que la mayoría de los agricultores se dedicaron a producir alimentos para consumo propio antes que con vistas al mercado lo que hizo ver a los jefes y secretario zapatistas que de aquella manera no saldrían los agricultores de la pobreza. Para colmo, la reforma conservó en las poblaciones su gran apego hacia las tradiciones y la vida rural que incluso los llevaba a mostrar odio y rechazo a todo aquello que se saliera de su cotidianeidad incluidos los propios mexicanos de otras latitudes. Una actitud más en consonancia con las antiguas repúblicas de indios que fueron creadas precisamente para evitar las amenazas de las otras clases sociales, privilegiando sus modos de gobierno comunitario y ordenando desde las máximas instancias virreinales su protección. La ley les daba posibilidad de que los pueblos, rancherías y comunidades de acuerdo con su derecho tradicional e histórico, pudiesen poseer y administrar sus terrenos eligiendo entre formas de propiedad particular o comunal, siempre de acuerdo con los títulos de propiedad que presentasen aceptándose incluso aquellos anteriores a 1856. Para llevar a

cabo este trabajo se crearían comisiones desde el Ministerio de Agricultura y Colonización que deberían de estar en comunicación directa con los municipios para decidir la delimitación y deslinde de tierras.

Los problemas iniciales y el desconocimiento de los pueblos hacia las reformas hicieron que Antonio Díaz Soto y Gama estableciera en Tlaltizapán el Centro de Consulta para la Propaganda y la Unificación Revolucionaria que integrado por los jefes de la revolución se dedicaría a ir pueblo a pueblo informando de los manifiestos, decretos y circulares que salían del cuartel general. También haría de mediador en los conflictos surgidos entre los caciques y su pueblo, además, pretendía establecer una mejor comunicación con las necesidades de los pueblos. Con la intención de instruir a los pueblos se organizaría en cada una Asociaciones para la Defensa de los Principios Revolucionarios integrada por cuatro oficiales y seis miembros con derecho a voto, elegidos cada cuatro meses por sufragio directo en el pueblo y sin poder ser reelectos. La misión de estas asociaciones era delegarles la tarea de educar en el funcionamiento de la política a las mismas poblaciones de manera que hubiese una comunicación directa entre las aspiraciones de estos y el cuartel general. De entre sus miembros se elegirían a las distintas autoridades y cuidarían del buen orden entre los distintos actores políticos.

Concluido el Congreso Constituyente y puesto en vigor la Constitución de 1917 poco a poco va a ir consolidándose un régimen presidencialista con una economía intervenida por el Estado y tendiente al bienestar y unas relaciones internacionales tensas con los Estados Unidos. Entre los años treinta y cuarenta va a surgir una corriente política que tal vez se podría considerar como un tipo distinto de Izquierda, que no tenía elementos ni raíces con la izquierda de cuarta generación (socialdemocracia) ni de quinta generación (comunismo marxista-leninista) e incluso tampoco se le podría considerar como una izquierda de segunda generación (liberal).

El 4 de marzo de 1929, durante el sexenio del presidente Plutarco Elías Calles se va a fundar un nuevo partido llamado Partido Nacional Revolucionario (P.N.R.). El 30 de marzo de 1938 será transformado por el presidente Lázaro Cárdenas en el Partido de la Revolución Mexicana (P.R.M.) y finalmente, al final del sexenio del presidente Manuel Ávila Camacho será refundado en el Partido Revolucionario Institucional

(P.R.I.). Desde sus orígenes este partido fue un intento de organizar políticamente al país ya que después del conflicto revolucionario posterior al régimen porfiriano habían desaparecido las estructuras básicas del Estado. Pero ahora, a diferencia de las tres primeras generaciones de izquierda, la organización política no va a quedar reducida en su capa conjuntiva, sino que adquirirá un vigor inusitado la organización política de la capa basal. Será Lázaro Cárdenas quien le imprima un matiz político al Estado mexicano que durará todo el siglo XX, gobernando el P.R.I. ininterrumpidamente hasta el año 2000, si bien con un cambio ideológico fundamental desde inicios de la década de los ochenta, durante el sexenio del presidente Miguel de la Madrid.

La quinta generación de izquierda comunista en México adquiriría cierto papel destacado en la década de los treinta y posteriormente ya sería menor su influencia. Su origen hay que buscarlo en 1918 cuando a través de un Congreso se reactiva el Partido Obrero Socialista (P.O.S.) que contaba con una red de diferentes grupos de trabajadores como impresores y trabajadores de las cervecerías y del gremio de panaderos de la ciudad de México y de Puebla, así como también, algunos mineros de Pachuca. En la reactivación de este partido, que en su origen en 1911 había sido fundado por un afinador de pianos alemán llamado Paul Zierold, jugaron un papel primordial: el hindú nacionalista Manabendra Nath Roy que había llegado a México en el verano de 1917 huyendo de la policía estadounidense junto a otro grupo de exiliados llamados *slackers* que escapaban al reclutamiento militar para luchar en la Primera Guerra Mundial; el Secretario de gobernación carrancista, Manuel Aguirre Berlanga, que había dado cobijo a este grupo de exiliados; y algunos miembros de los *slackers* como José Allen, Frank Seaman y Charles Shipman. En este primer congreso del P.O. S. participaron personajes como Antonio Caso, John Reed, Plutarco Elías Calles y Luis N. Morones. Al final del Congreso se decidió enviar delegados a la Tercera Internacional reconociendo a los internacionalistas bolcheviques. Dos meses después del Congreso, en noviembre de 1919, Roy y Allen fundarían el Partido Comunista Mexicano (P.C.M.) que seguiría la política dictada por la Comintern.

En la década de los treinta el P.C.M. se uniría al P.R.M. para establecer la política de frente antifascista en un contexto de auge del fascismo y nazismo en Europa y en el que en México podíamos encontrar situados en el ámbito de la derecha tradicional a la

derecha socialista del Partido de Acción Nacional (P.A.N.) y a la Unión Nacional Sinarquista (U.N.S.). Sin embargo, y a pesar del acercamiento al gobierno de Lázaro Cárdenas, el P.C.M. va a tener una presencia muy marginal en la política nacional.

Un personaje destacado de la izquierda comunista sería Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) que no perteneció al P.C.M. y a lo largo de su formación como marxista-leninista se caracterizó por primar la dialéctica de Estados sobre la dialéctica de clases. Ya desde su tesis doctoral en 1919 titulada *El derecho público y las nuevas corrientes filosóficas* mostró cierto interés por el comunismo reconociendo la importancia de *El manifiesto comunista* como uno de los textos más importantes del siglo XIX. Su pensamiento y acción pública se caracterizó también a lo largo de su vida por un fuerte antiimperialismo lo que le llevó a una de sus máximas empresas: lograr la unidad hispanoamericana a través del sindicalismo para establecer una alianza con el bloque soviético y hacer frente a los Estados Unidos. De este modo, en septiembre de 1938 fundó la Confederación de Trabajadores de América Latina (C.T.A.L.) para hacer frente a las injerencias estadounidenses a través del bloque sindical American Federation of Labor (A.F.L.). Por otra parte, a nivel nacional, Lombardo Toledano junto al judío bolchevique Witold Antonovich Lovsky fundaría la Confederación de Trabajadores de México (C.T.M.) cuya misión fue servir de unidad obrera ante la gran cantidad de sindicatos existentes y como medio para influir en el gobierno frente a los dictados de la patronal. Entró en sintonía con el presidente Lázaro Cárdenas en el contexto de los frentes populares y antifascistas entablando una alianza del P.N.R. con la C.T.M., excluyendo al P.C.M. Fundó la Universidad Obrera el 8 de febrero de 1936 al mismo tiempo que Lázaro Cárdenas fundaba el Instituto Politécnico Nacional en un momento en el que se había reformado el artículo tercero de la constitución para introducir el concepto de “*educación socialista*”. Hasta que sucedió el triunfo de la Revolución cubana en 1959 el sindicalismo en América había estado liderado por la central internacional de Lombardo Toledano.

En 1947, en el contexto de una reestructuración geopolítica internacional, Lombardo Toledano convocó una mesa redonda para reunir a los representantes más destacados de una izquierda dispersa, con la intención de debatir los problemas presentes y futuros de México y constituir un organismo político e ideológico que

interviniese en la política del país. A raíz de esta reunión se fundaría el Partido Popular (P.P.). La intención de dicho partido era hacer frente a la línea trotskista que, bajo el amparo del gobierno estadounidense, se había propagado y se había convertido en una corriente de agitación propagandística convertida en una cortina de humo que impedía obtener una idea clara de los objetivos de la lucha del movimiento obrero. Los objetivos del P.P. eran lograr la Revolución democrática en México, para lo que se debía defender: la independencia nacional y la unidad iberoamericana. Para diferenciarse de los nuevos partidos que habían surgido como motivo de la Revolución cubana el P.P. adoptó el nombre de Partido Popular Socialista (P.P.S.). Su principal contrincante entonces sería el Movimiento de Liberación Nacional (M.L.N.) mexicano fundado en 1961. La diferencia entre ambos fue que el M.L.N. rechazó la participación y el colaboracionismo político con el partido oficial y se consideró más como una organización de masas independiente, en definitiva, se trataba de un proyecto de izquierda indefinida. Y es que la estrategia de Lombardo Toledano de “*frente nacional democrático*” fue una de sus peculiaridades por la que sostenía la tesis de que el Estado tenía que evolucionar al socialismo pero que mientras llegaba ese momento había que establecer una cooperación con el partido gobernante. El P.P.S. apoyaría al P.R.I. hasta los años ochenta. En la última etapa de su vida, para la campaña electoral de 1964, Lombardo logró convertirse en diputado debido a la nueva reforma electoral que incluía una proporción representativa más abierta en la que aquellos partidos con un 2,5% de votos tendrían derecho a cinco diputados. Desde la Cámara de Diputados aprovecharía para alabar el papel desempeñado por el presidente Adolfo López Mateos (1958-1964) por su política nacionalista en defensa de la soberanía nacional y, sobre todo, entre otras muchas cosas (aumentos salariales, desayunos escolares, textos gratuitos, apoyo a la Revolución cubana frente a los Estados Unidos, etc.), por haber nacionalizado la Compañía eléctrica de Luz y Fuerza.

Después de la Revolución mexicana y como motivo de la organización del nuevo régimen político alrededor del P.R.I., surgió un régimen altamente eutáxico. Por una parte, no se pensaba en la eliminación de la propiedad privada, pero, por otra parte, tampoco se creía, como fue el caso de la socialdemocracia, en que se fuera a llegar a una etapa de socialismo final. El nuevo régimen político creyó en un Estado con una economía intervenida donde el Estado lograra establecer un equilibrio en la dialéctica

de clases. Hasta la década de los años treinta, como motivo de la crisis económica del 29 y de la incipiente Segunda Guerra Mundial, la Revolución mexicana fue buscando una especie de socialismo estableciendo ciertas alianzas y relaciones con partidos de izquierda comunista, sin embargo, a partir de la década siguiente se abandonó esta trayectoria. Se terminaría consolidando un régimen político en el que la capa conjuntiva dominaba sobre todas las demás con un gran control sobre los demás poderes. Este régimen se llamó así mismo “*nacionalismo revolucionario*”. Fue un tipo de izquierda que se diferenció del resto de generaciones, con un régimen profundamente presidencialista en el que cada presidente determinaba ampliamente la evolución política. Hasta los años ochenta se mantuvo esta tónica. Lázaro Cárdenas nacionalizaría el petróleo y López Mateos nacionalizaría la industria eléctrica en un periodo con una dialéctica muy fuerte entre el Estado y las clases empresariales, terminando en los años ochenta ya con el presidente José López Portillo nacionalizando la banca y manteniendo el apoyo en la capa cortical al frente Sandinista en Nicaragua contra la intervención de los Estados Unidos. Se daría lugar a una tendencia distribucionista que buscaba la industrialización y la sustitución de importaciones. Adolfo López Mateos sería acusado de “*socialista*” por los empresarios por la fuerte intervención en el sector público. El P.R.I. de esta larga etapa de nacionalismo revolucionario estaría situado en el ámbito de una izquierda nacional a pesar de las críticas que retrospectivamente lo han ubicado oscuramente en una modulación de derecha autoritaria y corrupta. Por ejemplo, del presiden Gustavo Díaz Ordaz que sería fuertemente criticado de dictador y conservador, sobre todo, después de los sucesos ocurridos en 1968 con la matanza de Tlatelolco, podemos leer el siguiente discurso suyo:

“Nuestra concepción sobre el papel que la inversión proveniente del exterior puede desempeñar en el desarrollo económico de México es muy clara. Entre quienes consideran que nuestro desarrollo debe hacerse exclusivamente con recursos nacionales, mediante ahorro forzado, que reduce o conserva bajos los consumos populares y aquellos que consideran que el país debe recibir sin límites, reglas ni criterios el capital extranjero para acelerar el progreso, sostenemos que la política económica de México debe procurar mantener un desarrollo equilibrado, ascendente y sostenido, basado esencialmente en los recursos que los mexicanos producen. Careciendo de los excedentes del capital

necesarios para obtener la tasa adecuada de desarrollo económico, aceptamos condicionalmente las inversiones extranjeras como un complemento de las nacionales.

Prescindir de los recursos externos es tesis de quienes, por disfrutar de altos niveles de vida, no sufren las consecuencias del retardo en nuestro desarrollo, que incidiría sobre los núcleos de más escasos ingresos. Los que desearían abrir la puerta a la inversión extranjera, sin límite ni salvaguardia, olvidan que con nuestro desenvolvimiento económico ambicionamos consolidar lo antes posible la independencia nacional: pretendemos desarrollo con independencia y bienestar social”⁵⁹.

Lo mismo podría decirse del sexenio del presidente Luis Echeverría que daría lugar a un gran avance en el sector público. Reconocería a la China Popular para su incorporación a la Organización de Naciones Unidas (O.N.U.). En su política había determinados puntos de encuentro con la izquierda de la U.R.S.S. Al igual que sus predecesores haría frente a las ambiciones empresariales.

El sexenio del presidente José López Portillo finalizaría esta etapa de nacionalismo revolucionario si bien el P.R.I. continuó gobernando ininterrumpidamente durante dieciocho años más. Podemos destacar su discurso del Sexto Informe de Gobierno, producto de la Constitución de 1917 y en especial de su artículo veinte siete dedicado al principio que entendía la propiedad como una concesión del Estado-nación, dijo:

“Y porque lo somos y constituimos una Nación, con plena conciencia, en mi Gobierno, he querido darle plena función al nacionalismo. Porque nuestra sociedad civil está significada en el ámbito de una Nación que se organiza políticamente como Estado, constituido por la revolución de un pueblo. Porque nuestro Estado se organiza jurídicamente como de derecho, en el supuesto de una solidaridad basada en la nacionalidad, no en la individualidad; no en la clase social; no en el gremio o en la corporación. En la Nación, que de nacer, en una

⁵⁹ Díaz Ordaz, Gustavo, “II Informe de Gobierno del Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos Gustavo Díaz Ordaz 1 de septiembre de 1966”. *Informes presidenciales*. Servicio de Investigación y Análisis. Referencia Especializada, México, 2006, pp. 66-140

tierra, de una sangre, con una voluntad de ser y pertenecer y que supone natural solidaridad. En nuestro nacer mexicano el que nos da derecho como individuos y como sociedad. Nuestro nacer mexicano. Por eso a la Nación corresponde tanto la propiedad como los recursos sustanciales del país. Por eso gozamos libertades y exigimos justicia distributiva, conmutativa y social. Por eso porque somos mexicanos, podemos votar y ser electos. Por eso podemos invocar protección y amparo. Por eso el Estado nacional es rector de la economía. Por eso hay una economía nacionalizada. Por eso y lo subrayo, hay un régimen jurídico de mexicanización, que propicia y apoya la iniciativa de los mexicanos, excluyendo, condicionando o regulando a los extranjeros”⁶⁰.

Llegado a los años ochenta el P.R.I. era un partido hegemónico de masas con una gran unidad que incluía sindicatos, campesinos, clases medias organizadas en grandes corporaciones, etc. Cuando terminó el gobierno de López Portillo al interior del P.R.I. va a haber una fractura que lo dividirá en dos bandos. Por una parte, los que defienden el legado de la Revolución mexicana liderados por Cuauhtemoc Cárdenas y Porfirio Muñoz Ledo y, por otro lado, los que asumirían la línea de la derecha liberal.

A partir de la fractura del P.R.I. en los ochenta se va a fundar el Frente Democrático Nacional (F.D.N.) que conformaría la izquierda priista y lo que quedaba de la izquierda comunista y el Partido Popular Socialista (P.P.S.). De aquí surgirá otro partido llamado Partido de la Revolución Democrática (P.R.D.) que estaría encabezado por Andrés Manuel López Obrador. Durante las décadas de los noventa y primera del siglo XXI el P.R.D. era un partido muy ecléctico, se decía “*nacionalista*”, luego “*socialista democrático*”. Hacia los años 2013 y 2014 hubo una ruptura en el P.R.D. por su carácter indefinido lo que dará pie a López Obrador para fundar el nuevo partido MORENA debido al respaldo que tenía de muy diversas clases de la sociedad mexicana. En 2018 ganó López Obrador las elecciones y sin embargo ¿a qué corriente de Izquierda pertenece? ¿Será heredero y continuador del nacionalismo revolucionario, declinará hacia una izquierda indefinida o continuará apegado a los proyectos ya en marcha de la anterior derecha liberal?

⁶⁰ López Portillo, José, “Sexto Informe de Gobierno del presidente José López Portillo. 1 de septiembre de 1982”. *Legislatura LII*, año I, periodo ordinario, 01-09-1982, tomo I, número de diario 16

1.4.7. La Corrupción política

En primer lugar, debemos tener en cuenta que el término corrupción lo vamos a entender como un concepto análogo de atribución con diferentes modulaciones -así como entendimos la idea de las modulaciones de derecha- en el sentido de diferentes acepciones con un tronco común. El primer analogado del término lo ubicaremos en la corrupción por podredumbre que, al ir extendiéndose a diversos campos, ira variando y transformando la connotación primaria hacia otro tipo con sentidos análogos tales como la descomposición y la desintegración. Es importante tener en cuenta que, tanto el sentido primario como sus modulaciones implicarán al sujeto de referencia, el que utiliza el término, puesto que no será un componente neutro ya que queda incorporado, reaccionando ante la percepción de la corrupción. Será importante también sumar a la función de cada modulación y al sujeto involucrado en la percepción, el tipo de sustrato al que se aplica la función de corrupción (un alimento, un idioma o una costumbre).

Habría dos vías de ampliación del término corrupción:

- 1) Vía lineal o plurilineal ascendente, en general. Una ampliación diamérica porque iría desde una parte a otra del universo.
- 2) Vía global descendente. Con una ampliación metamérica porque iría desde el todo a la parte. Aquí encontraríamos tres vías diferentes: 1) Vía mitopoiética o teológica, 2) Vía metafísica, 3) Vía ontológica.

Por vía ontológica encontramos la idea general de corrupción propuesta por el Materialismo Filosófico. Una interpretación pluralista que se atiene al análisis de los sustratos (unidad) corruptibles y cuya corrupción no podría recaer, al modo del hilemorfismo aristotélico, en una forma, separada de la materia, que se supone única y expresión de su unidad. Al contrario, los sustratos corruptibles

“son entidades materiales, plurales, y no compuestos hilemórficos. Un sustrato es una unidad o totalidad atributiva procesual (dinámica) constituida por múltiples subtotalidades (o subsistemas) que, en un proceso de evolución, logran involucrarse entre sí dentro de contextos envolventes., constituidos por sustratos más amplios de los cuales en todo caso dependen, para dar lugar a un equilibrio

frágil. Un equilibrio que dura, en continua transformación o metabolismo, y que puede incluir periodos de 'transformaciones idénticas' o estados estacionarios según intervalos de tiempo dependientes de la identidad de cada sustrato.

No cabe concebir un sustrato aislado en su 'propio círculo' formado por la interacción circular de sus partes. Cada sustrato está siempre, como hemos dicho, en interacción o metabolismo con su medio, y de aquí el carácter no disyuntivo de la distinción entre las corrupciones endógenas y las exógenas”⁶¹.

Aquí no entendemos la unidad del sustrato como manteniéndose por sí misma, según un principio de inercia ontológica, sino en inmediata interacción de sus partes con su entorno. Por lo tanto, la corrupción de un sustrato, que no podrá considerarse incorruptible, se podrá deducir del pluralismo de sus partes y del pluralismo del entorno, en todo caso, la corrupción procederá de su propio interior en el que confluyen continuamente multitud de sustratos incompatibles. Para el Materialismo Filosófico lo decisivo será, no porqué tal o cual sustrato presenta corrupción -como si fuese una sorpresa ante un sustrato que se consideraba incorruptible-, sino determinar en cada caso los mecanismos internos y externos de las distintas disritmias que darán lugar a la corrupción.

Podemos afirmar que la corrupción afecta propiamente, sea genérica o sea específicamente a cualquier tipo de sociedad política, sea una democracia, una oligarquía, una tiranía, una monarquía, etc. Será afectada por la corruptibilidad en dos sentidos: 1) Desde un punto de vista extensional, es decir, a todas las especies de cada tipo de sociedad política, 2) Desde un punto de vista intensional: a) según sus partes determinantes, que pueden constituir dos partes o momentos: el momento de la corruptibilidad nematológica y el momento de la corruptibilidad tecnológica. Decimos nematológico y no ideológico, por cuanto la nematología no tiene por qué tener un carácter polémico con otros sistemas ideológicos, aunque también los tiene, y engloba toda una serie de concepciones o nebulosas ideológicas (políticas, religiosas, mitológicas) que quedan “hiladas” en la institución nematológica que se conforma a

⁶¹ Bueno, Gustavo, *El fundamentalismo democrático*, 108-109

través de ellas; y b) según sus partes integrantes que se corresponden con los nueve poderes del modelo canónico que estamos utilizando en nuestra Teoría del Estado.

Uno de los ámbitos de donde manan las fuentes de la corrupción en cualquier sociedad política es la sociedad civil que en nuestro modelo canónico representa los nueve poderes pragmáticos situados en los vectores ascendentes. De un modo negativo se podría definir a la sociedad civil como el conjunto de los conjuntos de instituciones, sociedades y grupos o individuos heterogéneos enfrentados entre sí que no forman parte de la sociedad política. Sin embargo, será precisamente a través de la sociedad política donde encuentren la posibilidad de una convivencia, ajustadas a una serie de normas impuestas por algún tipo de coerción violenta o no monopolizadas por el Estado. Lo que esto quiere decir es que se invalida cualquier intento de definir a la sociedad política como un sistema autónomo puesto que está totalmente involucrada en la sociedad civil, es decir, está envuelta y determinada por ésta. *“Los grupos o los individuos que pertenecen como elementos a una clase políticamente normada no pertenecen exclusivamente a esa clase, sino también a clases no políticas, que interfieren constantemente con la clase política de referencia”*⁶².

Se distinguirán, entonces, cuatro regiones o dominios de la sociedad civil de donde irradia la corrupción de las sociedades políticas: 1) la región en la que arraigan las comunidades religiosas, 2) la región en la que arraigan las comunidades familiares, 3) la región en la que arraigan las comunidades étnicas y, 4) la región en la que arraigan las comunidades artísticas, académicas o científicas.

Por último, decir que desde las coordenadas del Materialismo Filosófico, la corrupción tiene una serie de características tales como: la corporeidad y temporalidad del sustrato corrupto, su transformación a diferencia de la destrucción que ya no sería una corrupción y, sobre todo, es importante tener en cuenta su carácter de función resultante de un proceso causal ternario, es decir, un efecto Y será dado cuando un sustrato H es transformado por un determinante causal X. Y aunque la corrupción puede ser anantrópica, lo fundamental para nuestro caso es su carácter antrópico que nos

⁶² Ibid, p. 170

permitirá posicionarnos ante el sustrato identificado como corrupto procurando unos juicios de valor respecto de la sociedad política que analizamos.

PARTE I

IDEAS PRECURSORAS DE LA IDEA DE CULTURA. FRENTES HUMANISTAS Y NACIONALISTAS: IDEAS DE GRACIA, RAZÓN Y SENTIMIENTO

2. Indigenismo católico como nematología de la nueva Nación política

“-¿Qué grados –respondió Sabino– son esos?”

-Muchos son –dijo Marcelo– en sus partes, más la Escuela los suele reducir a tres géneros: a naturaleza y a gracia y a unión personal. A la naturaleza pertenecen los bienes con que se nace, a la gracia pertenecen aquellos que después de nacidos nos añade Dios. El bien de la unión personal es haber juntado Dios en Jesucristo su persona con nuestra naturaleza. Entre los cuales es muy grande la diferencia que hay”, Fray Luis de León, De los nombres de Cristo, 1585

2.1. La persistencia de la tradición católica en el nuevo Régimen

La tradición católica como potencia nematológica del Imperio metapolítico español había tenido una importancia tan fuerte en aquellos tres siglos que difícilmente podía extirpársela de un plumazo por medio de una pretendida revolución sin producir graves disturbios.

El proceso de transformación de un Estado del Antiguo Régimen hacia uno nuevo comenzó debiéndose a causas externas, principalmente a la guerra contra Francia que había invadido la España peninsular y posteriormente debido al fraccionamiento de la unidad nacional española debido a los intereses de Gran Bretaña que daría lugar al florecimiento poco a poco de multitud de repúblicas hispanoamericanas que han llegado hasta nuestros días. Estas dos causas externas irían produciendo una transformación que se reconduciría a través de las diferentes generaciones de izquierda empleando una racionalización dada por holización por medio de la cual a lo largo de un periodo de tiempo más o menos amplio -que recorrerá dos tercios del siglo XIX- se irían destruyendo las instituciones fundamentales del Antiguo Régimen y recomponiéndose a una escala distinta (la del ciudadano) dentro de lo que será un tercer género de Nación -ya postulada en la Constitución de Cádiz de 1812 en su artículo primero: «La nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios»- ahora con una significación política, sustituyendo a la anterior soberanía real (monarquía hispánica). Además, habría que añadir a este proceso, la necesaria codeterminación con otras potencias (Francia, Inglaterra y Estados Unidos) para la clara constitución de una Nación política que para el caso de México se daría principalmente a lo largo del siglo XIX por el choque cortical en la frontera norte con los Estados Unidos que además lograría crear un partido para su causa en el interior de México que se dedicaría a

presionar en la capa conjuntiva. Unos problemas corticales que algunas Naciones políticas emergentes surgidas de la ruptura del imperio español aun tenían esperanza en resolver entre iguales para hacer frente a las amenazas imperiales extranjeras -tanto en la capa cortical como en la basal- como, por ejemplo, se pudo ver en el acuerdo de tratado comercial dado entre los Estados Unidos de México y la Gran Colombia del 31 de diciembre de 1823 en el que se establecía la cláusula, tan criticada por la política monroísta de los Estados Unidos, de “*la nación más favorecida*”, y que el ministro del Interior y de Relaciones Exteriores Lucas Alamán (1823-1825) hizo extensible al tratado comercial entre México y Gran Bretaña pero que finalmente sería rechazado en detrimento de México, de Colombia y de las Provincias Unidas de La Plata, cuando se aprobó el tratado el 2 de abril de 1826 en favor de la potencia marítima de Gran Bretaña que a diferencia de México -que con la ruptura imperial había perdido toda su flota naval- disponía de buques para el comercio⁶³.

En el caso de la constitución material de México como Nación política, es interesante señalar también la lenta pero constante apropiación por parte del nuevo Estado, surgido de la estructura administrativa del imperio español, de los poderes de una capa basal que en la sociedad del Antiguo Régimen habían quedado en manos privadas especialmente de la Iglesia católica, convertida en el siglo XVII en la principal prestamista a la que debían recurrir los terratenientes, mercaderes y empresarios mineros, así como de las diversas órdenes religiosas, por ejemplo, los jesuitas que al ser expulsados en 1767 acumulaban más de 400 grandes haciendas en América⁶⁴. En definitiva, la Iglesia Católica y las órdenes religiosas gestionaban la sociedad y la economía, haciéndose cargo tanto de la beneficencia, como de la educación y de la economía.

Después de tres siglos de predominio del imperio español, la potencia metapolítica y organizativa de la tradición católica había sido tan formidable que el propio proceso de independencia, primero enfrentado a la estructura imperial y después rectificado a escala de un Estado del Antiguo Régimen, se llevaría a cabo por las derechas frailunas

⁶³ Fuentes Mares, José, *Poinsett. Historia de una gran intriga*, 96-97. Zoraida Vázquez, Josefina, México y el Mundo. Historia de sus relaciones exteriores. Tomo II. Ed. El Colegio de México, Ciudad de México, 2000, pp. 35-59

⁶⁴ Elliot, John, *Imperios del mundo Atlántico*. Ed. Taurus, Madrid, 2006, pp. 414-415

en nombre de la religión, tomando como símbolo a la virgen de Guadalupe ya desligada de toda relación con la España peninsular.

El liberalismo, que en su acepción política fue un concepto genuinamente español, se desarrolló políticamente como una segunda generación primero de izquierda y después como una modalidad de derecha que acogería en su seno, como rasgos característicos del tronco común de las derechas, algunos aspectos del Antiguo Régimen, fundamentalmente aquellos relacionados con el papel basal desempeñado por la Iglesia católica. La tendencia de la izquierda liberal como de la derecha liberal estará marcada por el contexto en el que se desarrolló cada partido, caracterizando, en líneas generales, al primero principalmente la sustitución de la soberanía real por la soberanía nacional y al segundo un mayor apego a componentes basales del Antiguo Régimen. Por ejemplo, José María Morelos, quien escribiera el texto político *Los sentimientos de la nación* (1813), encarnaría a la izquierda liberal en México y estaría enfrentado no solo a una derecha primaria, encarnada por los componentes más genuinos del Antiguo Régimen que defendían al trono borbónico de Fernando VII entre ellos una gran parte de las capas sociales más humildes que veían sus tierras protegidas y a mejor recaudo bajo el dominio del trono y del altar, pero también, se enfrentó a una derecha no alineada, extravagante, encabezada por el cura Hidalgo cuya característica fue apoyarse en el movimiento secesionista surgido en la Nueva España a raíz del sermón pronunciado por fray Servando Teresa de Mier del 12 de diciembre de 1794 que en modo alguno suponía salirse del marco tradicional del Antiguo Régimen (trono y altar) una vez conseguida la independencia.

No extraña, por tanto, atendiendo a aspectos corticales, que el artículo doce del capítulo segundo, de la Constitución de Cádiz dijera, “*La Religión de la Nación Española es y será perpetuamente la Católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra*”. Lo mismo cabría ver en el artículo tercero de la primera Constitución de los Estados Unidos Mexicanos (1824) bajo la presidencia de Guadalupe Victoria quien había derrocado al llamado Imperio mexicano de Agustín de Iturbide (1821-1823) y había incorporado el sistema federal estadounidense al antiguo virreinato: “*La religión de la*

nación mexicana es y será perpetuamente la Católica Apostólica Romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra”.

El primer traspie serio del catolicismo en México no se daría sino hasta las Leyes de Reforma (1855-1863), consecuencia de la subversión de la Iglesia frente a la moderada Constitución de 1857, cuando se establecieron toda una serie de leyes contra la Iglesia católica en un contexto en el que aparecía una nueva generación de izquierda con contenidos más sociales, así; en 1856, la Ley Lerdo de desamortización de las corporaciones civiles y bienes eclesiásticos; en 1859, la Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos, la ley del matrimonio civil, la Ley de laicización del registro civil, el Decreto de secularización de los cementerios, el Decreto sobre los días festivos; en 1860, la Ley sobre la libertad de cultos, el Decreto de secularización de los hospitales y de los establecimientos de beneficencia; y en 1863, el Decreto de supresión de las comunidades religiosas⁶⁵.

Antes de esta política de desamortización y apropiación particular laica de los bienes eclesiásticos en la capa basal acompañada por el odio anticlerical se llevó a cabo la eliminación (y expulsión) de los españoles peninsulares que tenían una fuerte presencia opositora en la capa conjuntiva frente al proyecto federal y que fue acompañado por el odio antiespañol como motivo del primer progromo español peninsular conocido como el Motín de la Acordada (4 de diciembre de 1828) antecedido y precedido por leyes de expulsión de los españoles:

*“a) Los españoles capitulados, y los demás españoles de que habla el artículo 16 de los Tratados de Córdoba [...] en el término que les señalare el Gobierno, no pudiendo pasar éste de seis meses; y b) los españoles que se hayan introducido en el territorio de la República después del año 1821, con pasaporte o sin él [...] (saldrán) igualmente en el término prescrito por el Gobierno, no pasando tampoco de seis meses”*⁶⁶.

Este pronunciamiento, que supuso el primer golpe de Estado que vino a anular unas elecciones (1828) ganadas en aquel entonces por don Manuel Gómez Pedraza, fue

⁶⁵ Guerra, François-Xavier (1988), *México: Del antiguo régimen a la Revolución*. Tomo I. Ed. Fondo de Cultura, México, pp. 32 y 264.

⁶⁶ Fuentes Mares, José, *Poinsett. Historia de una gran intriga*, 253

liderado por el general don Antonio López de Santa Anna, quien decía profesar “*sentimientos liberales*”⁶⁷. Fue organizado por el partido de tendencia estadounidense de izquierda liberal encarnado en la logia yorkina que pretendía hacer extensivo el federalismo y el autonomismo angloamericano a México -que años después daría lugar a la incorporación de más de la mitad del territorio mexicano a los Estados Unidos- aprovechando la estructura de las Diputaciones provinciales del periodo de Carlos III frente a la tendencia más intervencionista de un Estado centralizado, que se encarnaba en la logia escocesa, integrada por un gran número de españoles peninsulares, que aparecía a los ojos de la izquierda liberal como la encarnación del ‘despotismo’ tradicional de las monarquías absolutistas europeas posteriormente reconfiguradas en la primera generación de izquierda, la jacobina, y en la segunda generación de izquierda, la liberal española. Se habló desde entonces, desde la facción federalista influida por los Estados Unidos, de la necesidad de desespañolizar la República, algo que todavía estaba presente en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el famoso escritor Ignacio Ramírez (1818-1879), ferviente defensor del libre comercio y por ende nula intervención estatal en la capa basal, dijese en 1865, “*¡Mueran los gachupines! Fue el primer grito de mi patria; y en esta fórmula se encuentra la desespañolización de México*”. Se refería ahora con gachupines a todos los españoles peninsulares en general y no como concretó el cura Hidalgo en 1810 refiriéndose a los gachupines afrancesados que conspiraban contra la Nueva España.

Sin embargo, la pregnancia de una tradición que duró más de tres siglos no podía eliminarse de golpe y continuaría de alguna manera presente, aunque diluida en multitud de instituciones secularizadas o no, llegando incluso a ser normalizada de nuevo su relación con el Estado mexicano durante el gobierno de Porfirio Díaz (1876-1910) quien permitió un relajamiento de las leyes anticatólicas si bien ya bajo el predominio de la nación política.

La izquierda liberal ya antirreeleccionista frente al gobierno de Porfirio Díaz retomaría nuevas fuerzas tras incendiar sus ánimos el famoso discurso social de monseñor Montes de Oca, obispo de San Luis, en el Congreso Internacional de las Obras Católicas, celebrado en París, en 1900, donde tras un recorrido histórico por los

⁶⁷ Ibid, p. 208

grandes logros del catolicismo en México hacía un elogio de la pacificación religiosa del gobierno de Porfirio Díaz, “a pesar de la ley”⁶⁸.

2.2. El Reino de la Gracia y el culto a la virgen de Guadalupe como gracia santificante y gracia medicinal

La aparición de la virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en 1531 en el monte de Tepeyac fue un hecho milagroso hacia el que se dirigió su culto desde la segunda mitad del siglo XVI, sin embargo, no sería hasta un siglo después, a partir de 1648 cuando, publicada la obra del bachiller Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*, se le dio cierta consistencia a esta tradición doctrinal guadalupana que con el tiempo haría del monte Tepeyac un gran centro de peregrinación⁶⁹ identificado en ocasiones con el monte de Sión.

Entre 1531 y 1648 mediaron los decretos tridentinos que venían a reforzar el catolicismo de la contrarreforma frente a la amenaza protestante que había logrado dividir a la cristiandad. La doctrina inmaculista, basada en la creencia de que la Madre de Dios estaba libre de pecado original, incluiría entre sus temáticas a la imagen de Guadalupe. Tendría un fuerte arraigo en el mundo hispánico -a juicio de la historiadora Alicia Mayer-, convirtiéndose, a pesar de las polémicas desatadas, en “símbolo máximo de la ‘España triunfante’ de los Austrias”⁷⁰. Como hecho prodigioso guiaba las acciones católicas hacia el reino de los cielos, propagó su culto desde el ámbito popular a lo largo de los dominios españoles alcanzando desde la oratoria sagrada hasta el arte hispánico. La escena iconográfica de carácter profético muchas veces representada en diversos campos artísticos donde aparecían la mujer, el hijo y el dragón, tomada del capítulo doce del Apocalipsis, representaba a la Iglesia y a las Españas vencedoras sobre la idolatría y más tarde sobre la herejía reformista⁷¹. Al inmaculismo se adhirió incondicionalmente el rey Felipe IV (1605-1665) y el papa Alejandro VII (1655-1667) proclamaría la importancia de la celebración de su fiesta en la Nueva España (decreto 8 de diciembre de 1661).

⁶⁸ Guerra, François-Xavier, *México: Del antiguo régimen a la Revolución*, 16-17.

⁶⁹ Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 322

⁷⁰ Ibid, p. 256

⁷¹ Ibid, p. 315



Imagen 1: La Virgen del Apocalipsis y San Miguel Arcángel, Cristóbal de Villalpando

(último cuarto del siglo XVII, Museo José Luis Bello y González, Puebla, México)

Los siglos de historia de las Españas que va del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII hay que verlos insertos dentro de un modelo de interpretación filosófico monista y teleológico que se corresponde con el catolicismo español y que haría de la ciudad terrena, administrada por el Estado moderno y la Iglesia, la protagonista de la Historia universal y un eslabón previo a la meta final anunciada como la ciudad de Dios⁷². Era este un modelo de interpretación de la idea de América que consolidaría su relación en la dirección que va de la España peninsular a las Indias (continente americano) y cuyo esquema no pretendía ser aislacionista sino integrador de las diversas realidades del continente que revelaría, con el paso del tiempo de la organización administrativa imperial y del avance de los descubrimientos -especialmente y muy a pesar de este modelo católico, de la teoría de la esfera que derrumbaba el carácter universal de la cristiandad⁷³-, la supuesta unidad católica del imperio como concepto geo-político frente a lo que no caía bajo su unidad.

Como base histórica de la salvación de la humanidad había una serie de signos y prodigios que anunciaban la intervención divina, interpretados y gestionados por la Iglesia católica y que conformaban los contenidos de un ‘Reino de la Gracia’ -opuesto a un ‘Reino de la Naturaleza’- que se convirtió en la cúpula ideológica bajo la cual ya desde la Edad Media se había puesto en marcha todo un programa para integrar a los diversos pueblos que fueron confluyeron al interior del Imperio romano⁷⁴. Avanzado el curso histórico, la idea de Gracia había ido incorporando cada vez un mayor número de referentes, de manera que, según nos dice Gustavo Bueno se podrían enumerar los siguientes: por un lado, en el ámbito moral e intelectual, las virtudes teologales (Fe, Esperanza y Caridad); y por otro lado, los dones del Espíritu Santo (Sabiduría, Entendimiento, Ciencia, Consejo, Fortaleza, Piedad y Temor), pero también, más adelante se incorporarían otros referentes como los mundanos, literarios, políticos, tecnológicos, arquitectónicos, artísticos, etc. que se iban amoldando a cada situación y contexto por el que el catolicismo debía propagarse.⁷⁵ A este tenor podríamos comparar los dones del espíritu santo y las virtudes teologales representados en la cúpula de la

⁷² Martín Jiménez, Luis Carlos, “Hispanoamérica no es un mito”, 55

⁷³ Para profundizar en este aspecto consultar: Bueno, Gustavo, “La teoría de la esfera y el Descubrimiento de América”. *El Basilisco*, nº 1, Oviedo, 1989

⁷⁴ Bueno, Gustavo, *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, 141

⁷⁵ Ibid, p. 142

capilla del Rosario en el Templo de Santo Domingo en Puebla (México) y la tradición mundana de los ex votos como sacramento de deseo que concedían la gracia santificante.



Imagen 2: Cúpula de la capilla del Rosario en el Templo de Santo Domingo en Puebla

Merece la pena detenernos un momento en extraer un texto donde se ejemplificar la idea de Gracia a partir de fray Luis de León, en su obra *De los nombres de Cristo* (1535) donde se nos presentaba desde la teología una idea de hombre moderno católico cada vez más delimitada por su contexto histórico-político donde el Verbo encarnado cobraba una relevante importancia frente al mundo de los espíritus que poblaba el islamismo de tradición helénica alejandrina. Partiendo de que a Cristo se le había dado como primer nombre en castellano el de *Pimpollo* significando con ello que “*Cristo es ‘brote’ interno de la Naturaleza y al mismo tiempo su culminación*”⁷⁶, continuaba más adelante haciéndose una exposición de los grados de bienes a los que Dios se dedicó principalmente -recordándonos hasta cierto punto al *Protágoras* de Platón- y por medio de los cuales el hombre se uniría hipostáticamente a Dios quedando así divinizado:

“Por manera -dijo Marcelo- que Dios, porque es bien infinito y perfecto, en hacer el mundo no pretendió recibir bien alguno de él, y pretendió algún fin, como está dicho. Luego, si no pretendió recibir, sin ninguna duda pretendió dar; y si no lo crió para añadir a sí algo, criólo sin ninguna duda para comunicarse Él a sí, y para repartir en sus criaturas sus bienes. Y, cierto, este sólo es fin digno de la grandeza de Dios, y propio de quien por su naturaleza es la misma bondad; porque a lo bueno su propia inclinación le lleva al bien hacer, y cuanto es más bueno uno, tanto se inclina más a esto. Pero si el intento de Dios, en la creación y edificio del mundo, fue hacer bien a lo que criaba repartiendo en ello sus bienes, ¿qué bienes o qué comunicación de ellos fue aquella a quien como a blanco enderezó Dios todo el oficio de esta obra suya?

-No otros -respondió Sabino- sino esos mismos que dio a las criaturas, así a cada una en particular como a todas juntas en general.

-Bien decís -dijo Marcelo- aunque no habéis respondido a lo que os pregunto.

-¿En qué manera? -respondió.

⁷⁶ Ronzón, Elena, *Sobre la constitución de la Idea moderna de Hombre en el siglo XVI: “El conflicto de las Facultades”*. Ed. Fundación Gustavo Bueno, Oviedo, 2015, p. 42

-Porque -dijo Marcelo- como esos bienes tengan sus grados, y como sean unos de otros de diferentes quilates, lo que pregunto es: ¿a quién, o a qué grado de bien entre todos, enderezó Dios todo su intento principalmente?

-¿Qué grados -respondió Sabino- son esos?

-Muchos son -dijo Marcelo- en sus partes, más la Escuela los suele reducir a tres géneros: a naturaleza y a gracia y a unión personal. A la naturaleza pertenecen los bienes con que se nace, a la gracia pertenecen aquellos que después de nacidos nos añade Dios. El bien de la unión personal es haber juntado Dios en Jesucristo su persona con nuestra naturaleza. Entre los cuales bienes es muy grande la diferencia que hay.

Porque lo primero, aunque todo el bien que vive y luce en la criatura es bien que puso en ella Dios, pero puso en ella Dios unos bienes para que le fuesen propios y naturales, que es todo aquello en que consiste su ser y lo que de ello se sigue; y esto decimos que son bienes de naturaleza, porque los plantó Dios en ella y se nace con ellos, como es el ser y la vida y el entendimiento, y lo demás semejante. Otros bienes no los plantó Dios en lo natural de la criatura ni en la virtud de sus naturales principios para que de ellos naciesen, sino sobrepúsolos Él por sí solo a lo natural, y así no son bienes fijos ni arraigados en la naturaleza, como los primeros, sino movedizos bienes, como son la gracia y la caridad y los demás dones de Dios; y estos llamamos bienes sobrenaturales de gracia. Lo segundo, dado, como es verdad, que todo este bien comunicado en una semejanza de Dios, porque es hechura de Dios, y Dios no puede hacer otra cosa que no le remede, porque en cuanto hace se tiene por dechado a sí mismo; más, aunque esto es así, todavía es muy grande la diferencia que hay en la manera de remedarle. Porque en lo natural remedan las criaturas el ser de Dios, más en los bienes de gracia remedan el ser y condición y el estilo, y, como si dijésemos, la vivienda y bienandanza suya; y así se avecinan y juntan más a Dios por esta parte las criaturas que la tienen, cuanto es mayor esta semejanza que la semejanza primera; pero en la unión personal no remedan ni se parecen a Dios las

criaturas, sino vienen a ser el mismo Dios porque se juntan con Él en una misma persona”⁷⁷.

Como la Naturaleza por sí misma no podía salvar a la humanidad sino a través de la Gracia con el culto a la virgen de Guadalupe se recordaba que el hombre había sido engendrado para alcanzar la gracia de acuerdo con su libre actuación lo que le suponía unido a una dimensión especial católica y propiamente humana. La Virgen de Guadalupe era símbolo de la Tierra que había dado por fruto a Cristo y la participación en su culto ponía en relación e identificaba al hombre con el mismo fruto y por tanto lo acercaba a la presencia de Dios (Gracia santificante) independientemente de su naturaleza, aunque partiendo necesariamente de la misma. Al decir del clérigo Ignacio Luis Valderas Colmenero en un sermón dado a la virgen de Guadalupe en la ciudad de Querétaro en 1757, se la consideraba “*madre espiritual de los hombres de esta tierra por cuya caridad y comprensión los engendró para la gracia*”⁷⁸. Y siguiendo la obra del jesuita Francisco Javier Clavijero, *Breve noticia sobre la prodigiosa y renombrada imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*⁷⁹ (1782) se nos decía que entre los “*beneficios generales*” de la devoción guadalupana se encontraba la “*manuficiencia*” que había dado “*a toda clase de personas*” fueran estas devotas o no, pues “*Dios mismo, que hace nacer el sol sobre los buenos y los malos, y manda su lluvia lo mismo sobre los justos que sobre los injustos*”. El más sorprendente prodigio que había logrado la «Santísima Virgen» había sido la rápida eliminación de la idolatría y la herejía, pues «*arruinó en México el imperio de Satanás y acabó con la bárbara superstición de esos pueblos*» propagando el evangelio con una extraordinaria rapidez “*no obstante que los ejemplos [de los] cristianos llegados con la conquista [ya que] eran más para apartarlos que para acercarlos al cristianismo*”. Pero no sólo hacia las almas curadas y protegidas se dirigió la acción de la Virgen, sino que también, como apuntaba Clavijero, se dirigió a proteger a los cuerpos fundamentalmente de los energúmenos “*que de doscientos cincuenta años para acá no se haya visto nunca energúmenos en ese reino (Nueva España)*” lo que, en cambio, a través de un ejemplo que ilustraba, si ocurría en la España peninsular donde no existía tal protección. Dentro de estos beneficios

⁷⁷ De León, Luis, *Obras completas castellanos de Fray Luis de León*. Ed. Católica, Madrid, 1951

⁷⁸ Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, 329

⁷⁹ De la Torre Villar, Ernesto Y Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 578-596

generales se encontraban también los milagros que había suscitado como proteger de ciertas enfermedades a aquellos pueblos que le habían rogado piedad para superar alguna epidemia. Por último, entre los beneficios particulares, enumera otra serie de acciones milagrosas curativas y protectoras, terminando su obra con la frase: “*En las manos de Ella, por la eficacia de su intercesión, debemos poner la esperanza de nuestra salvación*”.

Esta manifestación externa se insertaba en todo un programa católico —que se podía apreciar en la *Doctrina Cristiana* (Burgos, 1591) del jesuita Jerónimo de Ripalda— que restituía y administraba a los fieles la gracia tras perderla por el pecado original. De entre las ceremonias dadas para su administración y que servían como guía trascendental para los hombres destacaban, por ejemplo: el asistir a sermones, la peregrinación a iglesias o a lugares santos, dar limosna, hacer ayunos, etc. Debido al incremento del papel de la Iglesia católica en el Nuevo Mundo, sus responsabilidades educativas y administrativas dieron lugar a un incremento de los contenidos de la gracia y, por ello, ahora la función de la gracia elevante situaba a los hombres del Nuevo Mundo por encima de la condición de naturaleza degradada, tema que había estado muy presente en la polémica Sepúlveda/Las Casas, de manera que, a través no sólo de la evangelización sino también de la educación, se extendería por los territorios del imperio todo tipo de artes necesarias para embellecer la ciudad terrena a los ojos de Dios: se impulsaron por ejemplo los trabajos de carpintería, pintura, escultura, oratoria, música, etc. Es ilustrativa la descripción del dominico escocés Thomas Gage a su paso por la Nueva España en 1625 donde pudo advertir el estado de gracia en que se encontraban sus pobladores:

“Penetrados de la importancia de una buena crianza y deseosos de cumplir con un deber impuesto por la caridad cristiana, les habían enseñado a bailar a la española. Nosotros fuimos testigos aquella misma noche del provecho con que habían aplicado su celo a la instrucción de sus discípulos. Vinieron al convento para divertirnos unos doce muchachos, el mayor de los cuales tendría sobre catorce años: cantaron y bailaros hasta media noche; y a la verdad no solo nos causaron placer aquellas letrillas españolas, tan bien cantadas, y con un acompañamiento de guitarra tan magistral, aquellos movimientos de cuerpo,

*aquellos tranzados y pasillos, aquel repiqueteo de castañuelas, y hasta sus canciones indias, sino que nos quedamos atónitos y llenos de admiración”*⁸⁰.

Todas estas manifestaciones se producían dentro del llamado Pueblo de Dios que con el paso del tiempo desde la Reforma protestante y con la pérdida paulatina de la fe fue desligando el Espíritu Santo de la Iglesia católica y convirtiéndolo en la misma emanación del Pueblo, es decir, se perdería la función intermediadora de la Iglesia para insuflar el Espíritu Santo al Pueblo y salvarlo, para recaer directamente sobre el mismo Pueblo a través del cual soplaría ahora el Espíritu Santo. De ahí la comparación que hacían los clérigos Fernández de Uribe e Ignacio de la Puente de “*la impostura*” de fray Servando Teresa de Mier con la reforma protestante del siglo XVI que había propiciado la secesión y división cristiana de diversos territorios europeos; también la comparación y similitud que veía el Tribunal de la Inquisición en la publicación del *Manifiesto que el Sr. Don Miguel Hidalgo y Costilla, generalísimo de las armas americanas, y electo por la mayor parte de los pueblos del Reino para defender sus derechos y de los de sus conciudadanos, hace al pueblo...* con el *Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana* del agustino reformado⁸¹. Estas extravagancias católicas que estaban generando tensiones al interior del imperio español se estaban produciendo en un contexto en el que desde la Iglesia se veía una amenaza herética cernirse sobre la España peninsular de manera que si esto ocurriese la Nueva España debería estar preparada para hacerse cargo de la defensa de su propio territorio.

Ya a finales del siglo XVII comenzó una asociación cada vez más fuerte de la virgen de Guadalupe con el pueblo novohispano a pesar de que en 1760 el papa Clemente XIII (1758-1769) había declarado a la Virgen de la Inmaculada Concepción patrona tanto de la España peninsular como de la americana. La expansión de su culto incluso fuera de la Nueva España había aumentado a mediados del siglo XVIII, así en 1740 se instaló en Madrid una Real Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe de México de la que el rey Felipe V, junto con toda la familia real, se declararía Hermano

⁸⁰ Gage, Thomas, *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España*. Tomo Primero. Librería de Rosa, París, 1838, pp. 101-102.

⁸¹ Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, 341 y 363

Mayor⁸² y se dedicarían varios altares a su culto en Roma y en Bolonia⁸³. Su celebración principal con el nombre de “*fiesta de los españoles*” se realizaba el 12 de diciembre en la que participaban todos los poderes del virreinato y era precedida por otra celebración de carácter más popular en un domingo del mes anterior a la que acudían de “*veinticuatro a veintiséis mil indios, además de una inmensa multitud de españoles y otras gentes de la capital y de los lugares cercanos*”⁸⁴.

Este Pueblo de Dios (*vox populi, vox Dei*) que había mantenido la unidad imperial española (“*por el Imperio hacia Dios*”) sería el que apareciese a partir de la Constitución de Cádiz y en particular de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos (1823) reconvertido en la nueva categoría política de Nación. Una idea de Nación política que ya no hacía referencia a la nación histórica española cuya misión evangelizadora parecía haber llegado a su culmen, pero tampoco se quedaba en la significación étnica de las naciones distribuidas por todo el territorio Imperial, sino que ahora, el término de Nación, aparecía con un carácter integrador, pero ya no emanado de la unidad católica que facilitaba la elevación graciosa de la ciudad terrena a la ciudad de Dios mediante toda una serie de manifestaciones urbanas: artísticas, tecnológicas, científicas, etc., sino que ahora la elevación de la comunidad política nacional dependería del soplo espiritual dado a partir del mismo Pueblo que quedaría codeterminado en la escena inter-nacional por otros Estados nación y que a lo largo del siglo XIX iría sustituyendo los contenidos católicos de la Gracia por otros nuevos.

2.3. La Inversión Teológica y el relato mexicano independiente

Lo característico de este periodo -en el que se dan multitud de proezas como la circunnavegación del mundo- hasta el siglo XVIII, y que ha sido conocido conceptualmente por la historiografía como época del ‘Barroco’ va a ser lo que se conoce desde el Materialismo Filosófico como ‘inversión teológica’⁸⁵ que pudo darse como motivo de la demostración práctica de la teoría de la esfera por Magallanes y

⁸² Ibarra, Joachin, *Constituciones de la Real Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe de México fundada en la Iglesia de S. Felipe el Real de esta Corte*, Madrid, 1780. Ver en: <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?control=BAB20101325758> (consultado en: 20/01/2017)

⁸³ De la Torre Villar, Ernesto Y Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, 594

⁸⁴ Ibid, p. 593

⁸⁵ Bueno, Gustavo, *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Ed. La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972, p. 133.

Elcano. Esta inversión consistiría en un proceso de reconfiguración de las coordenadas ontológicas medievales según el cual si antes era Dios una entidad lejana, extraña y difícil de conocer hacia el que se dirigía todo el pensamiento científico-teológico-filosófico, una perspectiva convexa, después, daría lugar en el pensamiento moderno a una inversión teológica de manera que se observaría el Mundo desde el punto de vista de Dios, en una perspectiva cóncava. De otro modo, habrá una ampliación sin precedentes del conocimiento vuelto hacia las realidades mundanas. Los científicos son físicos y matemático pero también teólogos. La nueva perspectiva les hará volver la mirada a las costumbres, hacia las naciones y hacia la moral de los pueblos para conocer a Dios a través de las cosas. Es el punto de vista de Suárez con su Dios legislador, de Descartes y Galileo con su Dios geómetra, de Malebranche y su Dios economista, de Leibnitz y su Dios relojero, de Linneo y su Homo Sapiens, etc., en definitiva, un proceso que llevará a la consolidación de la transformación de las ciencias divinas en las ciencias humanas ya a lo largo del siglo XIX.

Y dentro de esta ciencia humana en ciernes podemos destacar las investigaciones de una ‘antropología’ cristiana que venía dándose en la Nueva España trabajando en su campo con distintas reliquias del mundo prehispánico. Unas reliquias fabricadas por los antiguos mexicanos y no ya por la mano de Dios pero que, al ser hombres, que habían podido recuperar el verdadero camino de la religión católica gracias a la evangelización quedaban envueltos dentro del relato cristiano de la creación. La norma que tomaban estas investigaciones iba encaminada a mostrar que las reliquias sólo podían aparecerse como tales por cuanto habían sido “*creadas*” por hombres –católicos, y no por animales, por ejemplo- y en particular, en el caso de la Nueva España, por mexicanos.

A lo largo del siglo XVIII las ideas racionalistas ilustradas procedentes de Francia como los sucesos de su Revolución a fines de la centuria tuvieron su resonancia en la Nueva España por lo que no es de extrañar que un año después de ser guillotinado el rey Luis XVI, el 24 de agosto de 1794, cundiera la alarma en la ciudad de México cuando se encontró

“fijado en la esquina que llaman de Provincia, que lo es de este Palacio, y por consecuencia de los parajes más públicos de esta Capital, el papel sedicioso o seductor” que decía: “Los más sabios son los franceses. El seguirlos en sus

dictámenes, no es absurdo. Por mucho que hagan las Leyes nunca podrán sofocar los gritos que inspira Naturaleza”⁸⁶.

En este enrarecido y tenso ambiente aparecía casualmente con más fuerza la idea extravagante del origen prehispánico del cristianismo americano a que había dado lugar las especulaciones históricas surgidas a raíz de los recientes descubrimientos de la plaza mayor de México y en general de las conclusiones de multitud de eclesiásticos ya desde mediados del siglo XVII. Esta había sido la bandera del movimiento secesionista de fray Servando Teresa de Mier seguido después por la derecha primaria comandada por Miguel Hidalgo como reacción a los afrancesados novohispanos y a los sucesos de la invasión napoleónica en la España peninsular. Se pueden rastrear los orígenes de esta idea en los procedimientos filológico-históricos y arqueológicos empleados por Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700), quien había identificado a Quetzalcóatl con el apóstol Santo Tomás reforzando el carácter católico de la Nueva España y abriendo la posibilidad de un relato histórico cristiano independiente de la España peninsular.

Frente a estas ideas extravagantes actuó el clérigo José Patricio Fernández de Uribe y Casarejo haciendo una sistematización de todos los datos que había ido acumulando sobre el guadalupismo y que quedaron reflejados en su *Disertación histórico-crítica del mismo autor, en que se comprueba la milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe* (1778) que, aunque finalmente no sería publicada, le serviría como material para la defensa de la tradición católica del imperio español. Frente a quienes defendía el ‘argumento negativo’ de la aparición de la virgen que no había llegado a ser respondido adecuadamente sostuvo que

“Sólo un impío enemigo de la verdadera Religión -afirma- o un escéptico ridículo, que degenerara en pirroniano, pudiera negar la eficacia y fuerza de las tradiciones divinas y humanas. Es la tradición uno de los principales fundamentos sobre los que estriba la hermosa fábrica de nuestra católica religión [...] ella es el apoyo de la fe humana y de la historia, y el conducto por donde de siglo en siglo, y de las edades más retiradas se derivan a los hombres los sucesos y los hechos de la más remota antigüedad. [...]

⁸⁶ Relato de los sucesos en torno a las ideas extravagantes de José Ignacio Borunda en <http://www.filosofia.org/ave/001/a300.htm> (Consultado: 12/10/18)

Es aquella que se señala con las notas de inmemorial, de común y general a toda clase de personas; de constante y no interrumpida; y al fin de invariable”⁸⁷.

Igualmente, fue el autor del contundente *Dictamen sobre el sermón que predicó el padre doctor fray Servando Mier el día 12 de diciembre de 1794* en el que se oponía a la idea delirantes inspiradas por el abogado de la Real Audiencia y aficionado a la historia José Ignacio Borunda (1740-1800) de que en la piedra del sol recién descubierta en la plaza Mayor de la ciudad de México estaban escritos en jeroglíficos los misterios del cristianismo. A esto había que añadir, la suposición de Mier de que la imagen de la Virgen de Guadalupe estaba estampada en la capa del apóstol Santo Tomás quien había extendido la palabra de Dios al continente americano en el siglo I de nuestra era en el mismo momento en que Santiago lo había hecho en la España peninsular. Respecto a la identificación de Quetzalcóatl con el apóstol decía:

“Y a la verdad si no nos constara, por incontestables documentos que el sabio y erudito doctor don Carlos de Sigüenza fue de esta opinión (bien que no se encuentra la obra en que la sostuvo) jamás nos persuadiríamos a ello. Y aunque su nombre la ha dado mucho crédito y se halla también defendida por algún otro, no dudamos afirmar que éste es un error contrario a cuanto han escrito los más graves historiadores del imperio y épocas de la población de esta América. No nos atreveríamos a avanzar esta proposición si no creyéramos poderla demostrar con datas cronológicas innegables.

Decía bien el célebre abad Bellegarde que la cronología y la geografía son los dos ojos de la Historia, la que sin ellos camina a tientas tropezando y cayendo en los más horribles precipicios. No creemos que al doctor Sigüenza le faltasen éstos, sino que alucinado por un exceso de piedad no reflexionó en lo mismo que sabía”⁸⁸.

En el proceso de secesión de la derecha frailuna que a la postre daría lugar a la independencia de la Nueva España (1810) la idea-fuerza para la reacción de las masas

⁸⁷ Cita sacada de la obra: Escamilla González, Iván, *José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796). El cabildo eclesiástico de México ante el Estado borbónico*. Ed. Conaculta, México, 1999, pp. 234-235

⁸⁸ Fernández de Uribe, José Patricio, *Dictamen sobre el sermón que predicó el padre doctor fray Servando Mier el día 12 de diciembre de 1794*. Puede leerse aquí: <http://www.filosofia.org/ave/001/a301.htm> (Consultado: 19/10/18)

populares siguió siendo la religión católica encarnada en la figura de la virgen de Guadalupe, agitada contra los gachupines afrancesados, reproducida en el simbólico estandarte del cura Hidalgo que ya no representaba a una supuesta unidad católica transnacional sino que se plegaba a las fronteras virreinales y americanas de la nación española.

Como símbolo católico, la virgen de Guadalupe por sí misma no podía justificar una secesión respecto de la metrópoli, hacía falta de la ayuda de un relato que estuviese más o menos enraizado en la población, en un pueblo que, por otra parte, se levantaría en apoyo de Fernando VII –en defensa del Trono y del Altar – llegado el momento. La estrategia seguida habría sido la de construir un relato en el que se hacía católicas a las naciones étnicas anteriores a la conquista española. ¿Cómo se podía conseguir esto? Desligando la evangelización de América de la Península Ibérica adelantando en el tiempo la llegada del cristianismo de manera que de esta forma se podía justificar una secesión ya que el fundamento básico de la independencia, la virgen de Guadalupe no formaría ya parte del relato evangelizador imperial sino que quedaría incorporado a un relato mexicano (‘neo-azteca’) de la nación étnica prehispánica aceptado por una parte de las mismas élites criollas.

A parte de Carlos de Sigüenza, serán otros dos autores novohispanos, uno desde la España peninsular y otro desde Italia, los que refuercen el carácter prehispánico del catolicismo de la Nueva España, empleando para ello un tipo de Historia que ya no enumeraría una serie de signos bíblicos por los que hablaba Dios sino que ahora serían los monumentos y las reliquias las que hablarían de una historia humana centrada en las naciones étnicas que pretendía acaparar todas las manifestaciones de las mismas que gradualmente habrían ido perfeccionándose como obra de Dios. El primero, el español de origen italiano Lorenzo Boturini Benaduci (1698-1755), aficionado a las antigüedades y devoto de la virgen de Guadalupe, publicaría desde España la obra *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional, fundada sobre material copioso de figuras, símbolos, caracteres y geroglíficos, cantares y manuscritos de autores indios últimamente descubiertos* (1746). Boturini trataba de armar una Historia del hombre prehispánico desde una concepción totalmente influida por los principios de la *Scienza Nuova* (1725) de Giambattista Vico que englobada dentro de la concepción

católica de la creación del Mundo la graduación en un curso histórico de tipo trinitario (animal-hombre-persona): edad Divina, edad Heroica, edad del Hombre (histórica). En su fase última se nos revelaba el tratamiento de una dualidad que partiendo del “*mundo civil*” (político) culminaba en el “*hombre*” (persona), siguiendo una dualidad que podemos poner en consonancia con las ideas sustancialistas de materia (“*mundo civil*”) y forma (“*hombre*”). No faltarían las referencias extravagantes a santo Tomás,

*“En el precioso Museo Historico, que he juntado, se hallan, assi en Pinturas, como en Manuscritos, Monumentos antiguos de la Predicación Evangélica del Glorioso Apostol Santo Thomás, que los Indios llamaron Quetzalcohuatl, que significa Culebra vestida de Plumas ricas: El estandarte Original, con que se ganó Mexico, que tiene de un lado una hermosísima Imagen de la Purísima Concepción, adornada de Estrellas, y con Corona de Oro, teniendo las manos juntas, con alguna semejanza a la que se apareció después de Guadalupe”*⁸⁹.

A santo Tomás se le utiliza como evangelizador y revelador a las distintas naciones de Anáhuac en la tercera edad del orden cristiano del mundo y por tanto de las leyes civiles “*verdaderamente humanas, no fabricadas a golpe de martillo*” que caracterizaban las dos edades anteriores en las que predominaba un derecho natural y cuya historia se reconstruiría a través de: jeroglíficos (edad divina) y símbolos (edad heroica). Nos dice al respecto Fray Servando Teresa de Mier (1765-1827) en sus *Memorias* (1819):

*“De los residuos que logró juntar Boturini, consta, dice Veitia, que hubo en Nueva España dos predicadores. Uno hacia el siglo VI, y otro más antiguo, doce años después de un gran eclipse que el mismo Veitia y Boturini calculan ser el de la muerte de Cristo”*⁹⁰.

Pese a todo, la obra de Boturini no sería publicada por la controversia que levantó su influencia viquiana en un sector intelectual en Madrid⁹¹.

⁸⁹ Boturini Benaduci, Lorenzi, *Idea de una nueva Historia General de la América Septentrional*, Madrid, 1746, pp. 156-157

⁹⁰ Teresa de Mier, Fray Servando, *Memorias*. Ed. América, Madrid, 1917, p. 25.

⁹¹ Fernández García, Secundino, *Análisis filosófico de la Scienza Nuova de Giambattista Vico*. Ed. Pentalfa, Oviedo, 2013, p. 77.

El segundo de estos autores es el jesuita Francisco Javier Clavijero quien publicó desde el exilio en Bolonia la obra *Historia Antigua de México* (1787), entre otros motivos, para frenar los ataques que los ilustrados, principalmente del prusiano y protestante Cornelius de Pauw, propinaban a América considerando a su población salvaje, equiparándola a los animales –“autómatas” dentro de la concepción católica desde la obra de *Antoniana Margarita* (1554) de Gómez Pereira– y que por tanto carecían de alma. Argumentaba Clavijero defendiéndose que por contraste a una sociedad bárbara y salvaje que “*se guía por deseos naturales antes que por la razón*”, incapaz de organizarse en sociedad, los mexicanos y las demás naciones étnicas de Anáhuac habían reconocido a un “*Ser Supremo y omnipotente*”, a pesar de sus creencias, por lo que habían recibido el don divino de la gracia y por lo tanto tenían alma, aunque se encontraban “*pendientes de un hilo*”. La unidad en el Ser Supremo suponía la restitución de la naturaleza perdida por los deslices de los indígenas hacia sus costumbres.

En la famosa disertación que Clavijero tituló *La cultura de los megicanos* trataba de remediar directamente las críticas lanzadas por Cornelius de Pauw para quien en América la naturaleza había degenerado a todos sus elementos: plantas, animales y hombres. Para Clavijero las naciones de México y de Perú no podían ser consideradas degeneradas o salvajes, tenían un alto nivel de desarrollo, y si en algo eran inferiores a los europeos era debido a la menor instrucción que recibían. En su libro séptimo de la *Historia antigua de México* trataba de demostrar el alto grado de desarrollo de la antigua nación mexicana -azteca o mexica- en base a su gobierno político, a sus leyes y a sus artes. La definición de bárbaro y salvaje que ofrecía en dicha disertación, utilizándolos como términos equivalentes, era la propia que el catolicismo venía utilizando desde Gómez Pereira. Aquellos hombres –o autómatas– conducidos antes por apetitos naturales que por la razón, vivían una vida miserable sin intentar remediarla, no conocían la Divinidad y en definitiva no podían desarrollar la cultura propia de la humanidad bajo el signo de Dios.

Aunque Clavijero utilizaba el término de cultura, éste no es más que un término utilizado para explicar el paso de un estado de naturaleza a un estado de gracia a través de los dones que insufla la Divina Providencia, arquitecta del Mundo y creadora de las

diversas naciones. Una Divina Providencia de la que poseían cierta idea los antiguos mexicanos, aunque -a juicio de Clavijero- confusa e imperfecta, lo que los llevaba a tributarle adoración y temor. En definitiva, se expone una concepción humanista armonista del orden natural (salvaje y civil) y del orden sobrenatural (gracia) de América en el que se da un continuismo necesario entre ambos. Continuismo hacia el orden sobrenatural que será vedado a los animales, incluidos algunos hombres salvajes, bárbaros o herejes. Sin embargo, el orden natural americano a diferencia de lo que creía Cornelius de Pauw se encontraba en estado de Gracia, manifestándose en todo su esplendor a través de la ‘nación mexicana’. La idea moderna de cultura objetiva -que Gustavo Bueno situó ya constituida en Herder si bien dentro de una concepción metafísica- no es la que está empleando Clavijero, que más bien bloquea esta constitución al quedar integrados sus contenidos bajo la idea de Gracia.

Ambos autores destacaban en los indígenas su personalidad católica, Boturini reforzándola buscaba su origen más allá de la llegada de los españoles y Clavijero, además, revistiendo al mundo prehispánico de valores cristianos propios del estado de gracia santificante y elevante de sus naciones frente a las críticas ilustradas. La función que ejercía la idea de gracia en Clavijero era la de reivindicar la dignidad humana de los indígenas amenazada por las ideas ilustradas y protestantes que pretendían reducirlo a la condición de animal o salvaje. La función que ejerce en Boturini parece ir dirigida hacia la España peninsular en el sentido de que pudo intuir una pronta anegación del protestantismo en la Península Ibérica. Esta justificación y relato católico de la nación política mexicana en ciernes va a continuar necesariamente, aunque ya diluida en las ideologías políticas de la primera mitad del siglo XIX. No es casual, de esta manera, que se haya reeditado la obra de Clavijero a lo largo de la primera mitad del siglo como también se reeditó -en la línea histórica del relato de Boturini- la *Historia antigua de México* de Mariano Fernández de Echeverría y Veytia (1718-1780) a cargo de Francisco Ortega en 1836⁹².

⁹² La primera edición en español de la *Historia antigua de México* de Clavijero saldría en 1824, a la que le seguirían las siguientes en 1833, 1844, 1853, 1861-1862 y 1868. La *Historia antigua de México* de Veytia se pudo reeditar gracias a la conservación de sendos manuscritos en el Museo Nacional y en una colección privada.

3. La República Literaria: del parto de la Razón al parto del Sentimiento

“La poesía es la más bella imitación de la naturaleza, de la naturaleza física y moral, de la naturaleza animada por el soplo de Dios, vivificada por su aliento, fecundizada por su amor, iluminada y embellecida con los destellos de su esplendor inextinguible... La poesía es, pues, al mismo tiempo, la pintura radiante y animada de las obras de Dios, la descripción de las magníficas escenas de la naturaleza, el cuadro espléndido de las bellezas de la naturaleza, el cuadro espléndido de las bellezas de la tierra... en fin, el idioma más bello y más misterioso que haya inspirado Dios al hombre para consolarle”, Luis de la Rosa, Utilidad de la literatura en México, 1844

3.1. La República Literaria bajo el signo de Dios

La república literaria es un término que surgió hacia el siglo XVI gracias a la aparición de la imprenta y que dio lugar a que una serie de élites de estudiosos obtuvieran una mayor autonomía para la publicación de sus escritos pasando de este modo a engrosar un estatus de ciudadanos libres de la República inter-nacional de las letras, como decía Benito Feijoo, *“ciudadanos libres de la República Literaria, ni esclavos de Aristóteles, ni aliados de sus enemigos”*⁹³. Una élite que formaba una comunidad erudita alejada de las universidades y del mundo privilegiado de los especialistas -por ejemplo, en la Nueva España, convivían tanto una Universidad de mercaderes, cuyas ordenanzas y título fueron otorgados por Felipe III, como una Universidad literaria-. Este mismo significado de *“literaria”* sería asumido por la República literaria, no en el sentido actual gnoseológico, que opone las letras a las ciencias, sino en el sentido de las letras divinas y las letras humanas, es decir, entre escuelas de Teología dogmática, que estudiaban las sagradas escrituras y a los santos padres, y las escuelas de Humanidades que, aunque desde la Iglesia católica se defendía que ambos estudios fuesen ejercitados tanto la *verdadera sabiduría* como las *razones naturales* y demás *ciencias humanas*, en ocasiones -como decía el fraile franciscano Juan bautista Fernández- se alejaban de los estudios teológicos

“no sin gran daño suyo, y aun de los fieles, que parecen que aunque se glorían de Cristianos no lo son, teniendo por su Dios a Platón, por su Cristo a Aristóteles,

⁹³ Feijoo, Benito, *Teatro Crítico Universal*. Tomo VII, Discurso decimotercero, 1736. Ver en: <http://www.filosofia.org/bjf/bjft713.htm> (Consultado: 05/11/18)

*por su Pedro a Alejandro Afrodiseo, por su Paulo a Teofrasto [...] como hombres que anteponen la razón natural a la divina autoridad*⁹⁴.

Estos ‘literatos’ imitarían el ejemplo del modelo de hombre de los clásicos latinos que Cicerón había establecido en su *Pro Archia Poeta* (62 a.n.e.) como vínculo entre las artes *quae ad humanitatem pertinente* donde el hombre quedaba diferenciado de los dioses, pero también, por ejemplo, sabiendo leer, se diferenciaba de los bárbaros, los esclavos e incluso de los animales. Con ellos se articularía una nueva forma de diálogo de tipo retórico que tomaría como modelo la epístola alejándose de la *disputatio* escolástica. Las querellas se convertirían en la oportunidad privilegiada para entablar un diálogo casi infinito poniendo a prueba la capacidad crítica y persuasiva. Las *Vidas*, de sabios, artistas, científicos, santos, etc., nutrirían a la comunidad de ‘literatos’ de ejemplos morales a seguir.

Uno de los efectos de mayor impacto de la imprenta habría sido la fragmentación del mundo cristiano debido a la mayor capacidad de movilización que supuso la multiplicación de escritos para las distintas sectas religiosas y por la reproducción de textos en lenguas vulgares. En paralelo a la ‘República literaria’ era de uso muy común también el termino de ‘República cristiana’ que ya venía utilizándose de tiempo atrás. Ambos términos estaban muy ligados, aunque podían ser dissociables. Esto es lo que hacía que se pudiera armonizar dentro de la República literaria tanto la teología dogmática como el estudio de las letras humanas, o también, armonizar la filosofía escolástica con las letras y artes humanas. Y dentro de las artes, “*hijas bastardas de las Ciencias*”⁹⁵, se entendían tanto las artes liberales como las artes mecánicas de las que Diego Saavedra Fajardo decía: “*que habiendo recibido de [las Ciencias] el ser, y las reglas por donde se gobiernan, las desconocen, y obran sin saber dar la razón de lo mismo que están obrando*”⁹⁶.

En su origen, no se pretendió hacer frente a la República cristiana sino complementar la sabiduría de tipo filológico con el estudio de los clásicos, una

⁹⁴ Bautista Fernández, Juan, *Primera parte de las demostraciones católicas y principios en que se funda la verdad de nuestra cristiana Religión*. Logroño, 1593, por Matías Mares. Hojas 136v-138r. Ver en: <http://www.filosofia.org/aut/jbf/l2t3c02.htm> (Consultado: 10/11/18)

⁹⁵ Saavedra Fajardo, Diego, *República Literaria*. Licencia en Madrid, 1759, p. 6

⁹⁶ Ibid

sabiduría que no dejaba de formar parte del orden de los dones del Espíritu Santo del catolicismo.

De este modo, no es de extrañar la concepción de ‘literato’ que defendía el dominico novohispano Cristóbal Mariano Coriche en su *Oración vindicativa del honor de las letras y de los literatos* (1763) ante el ataque suscitado a las Ciencias por el premio que la Academia de Dijon en 1750 decidió otorgar al ensayo que respondiese con mayor acierto a la pregunta de “¿*Si la Ciencia conduce, o se opone a la práctica de la Virtud?*”. Mariano Coriche leyó uno de los ensayos presentados a dicho concurso en las páginas de la publicación periódica madrileña *Discursos Mercuriales* (1755-1756) del día 17 de diciembre de 1755. Aunque el premio otorgado sería para el ensayo de un desconocido entonces Juan Jacobo Rousseau, que posteriormente se publicaría con el título de *Discurso sobre las ciencias y las artes*, el artículo leído por Coriche parece ser de un autor distinto, pero con un punto de vista similar, aunque el editor de la publicación lo tradujo por error pensando que era el premiado de Rousseau⁹⁷. Para Mariano Coriche el hombre se podía definir por su natural e innata predisposición a saber, “*a poseer las Ciencias, como a practicar las Virtudes*”⁹⁸, en definitiva, a un saber y una Ciencia que no dejaban de ser dones del Espíritu Santo que podían conjugarse con las virtudes teologales, todos ellos elementos de la Gracia de Dios, y por tanto, el “*Honor de las Letras y de los Literatos*” no dejaba de ser un componente más de la metafísica católica movida por Dios como *deus ex machina*.

La idea de una República literaria sólo pudo haber aparecido en el Barroco, periodo en el que se fue gestando la sociedad moderna inter-nacional caracterizada fundamentalmente por la cristalización de los Estado-nación soberanos, a su vez, convertidos en núcleos de Imperios que aparecerían como los auténticos motores de la historia (imperio español, portugués, inglés, ruso, etc.). El escritor de la República literaria quedaba de este modo adscrito a una determinada ‘ciudadanía’ (española, portuguesa, inglesa, etc.) que para el caso español incluía a una multitud de pueblos, reinos, provincias, &c. que empleaban el latín para la filosofía y el español como lengua

⁹⁷ Robles, José Francisco, “Una singular defensa novohispana de la República de las Letras: Oración vindicativa (1763) de Cristóbal Mariano Coriche”. *Nueva Revista de filología hispánica*, Vol. 64, nº 1, Ciudad de México, 2016, pp. 117-118

⁹⁸ Coriche, Cristóbal Mariano, *Oración vindicativa del honor de las letras y de los literatos*. Imprenta Colegio Real de San Ignacio de la Puebla, 1763, p. 4

común para la comunicación y para los escritos, constituidos bajo el signo del Pueblo de Dios que le otorgaba un carácter cosmopolita a diferencia de otros Estados-nación que se estaban formando en Europa y que comenzaron a comunicar sus escritos en unas lenguas vulgares de radio muy reducido. La división en el seno del catolicismo en Europa se produciría tras el ‘eclipse’ del Espíritu Santo y del Reino de la Gracia a raíz de la Reforma protestante.

En la segunda mitad del siglo XVIII, ya bajo la dinastía francesa borbónica, a partir de los cenáculos institucionales que configuraban la República literaria van a ir apareciendo poco a poco dos sustitutos de las funciones ‘dignificadoras’ de la Gracia cristiana: uno sería la Razón de tipo ilustrado que pondría su fe en un progreso ilimitado de la humanidad gracias al avance de las Ciencias; otro sería la idea de Sentimiento del movimiento romántico que en unas ocasiones sería aliado de la razón ilustrada frente a la Iglesia católica, conformando un proyecto humanista contracultural, y en otras, se convertiría en un movimiento pietista y antihumanista enfrentado a las religiones positivas (públicas) pero también a la razón ilustrada debido al auge y florecimiento de nuevos campos científicos que serían vistos como amenazas al ‘genio creador’ en la primera mitad del siglo XIX y que irían transformándose en actividades básicas de la producción como: la Química, la Geología y la Biología, a las que se unían las tradicionales Física clásica y las Matemáticas.

En el imperio español no sería sino hasta el siglo XIX cuando la República literaria iría transformándose y dejando de ser la ciudad católica desde la que la Iglesia insuflaba mediante el Espíritu Santo la Gracia para convertirse en la ciudad desde la que se podían adquirir unas letras ya no otorgadas por Dios (en latín o en español) para elevar al hombre de su condición natural sino procedentes del propio pueblo que conformaba la nación política, unas letras nacionales (en español).

Para el caso de la Nueva España, transformada a partir de la independencia en México en un Estado entre federal y centralista, este proceso llegó a su culmen en el último tercio del siglo XIX ya que, como hemos visto en el anterior capítulo, la idea de Nación política desligada de la España peninsular surgirá en un primer momento en torno al pueblo guadalupano del continente americano que posteriormente será concretado en el pueblo mexicano. De este modo, no es de extrañar que una de las

principales organizaciones insurgentes de la Nueva España se hiciera llamar “*Los Guadalupe*”⁹⁹. En todo caso, uno de los principales problemas a solventar sería el cómo poder diferenciarse de la España peninsular expresándose en un mismo idioma. Para esto, ya desde los primeros años de independencia habría una fuerte contraposición entre los términos de españolismo y de mexicanismo que recorrería todo el siglo XIX y fraccionaría los antiguos territorios del imperio español (argentinitismo, peruanismo, etc.).

Como vemos, la transformación del Reino de la Gracia hacia un Reino de la Cultura es un proceso que no puede disociarse de la transformación del Pueblo de Dios en el Pueblo de la Nación política. Pero antes de que se consolidase un Reino de la Cultura la función de la Gracia que antes administraba el clero ahora girará en torno a la Nación política utilizando para ello la figura del ‘literato’. Una figura en ocasiones heterogénea, confusa y a todo punto elitista, que podía responder a multitud de proyectos enfrentados de acuerdo con la plataforma desde la que se suscitase, por ejemplo, podía proceder de un proyecto ilustrado deísta enfrentado a otro católico, o bien podía proceder de un proyecto agnóstico u otro ateo enfrentado al deísta o al católico. Esta transformación que derivará a finales del siglo XIX en el Reino de la Cultura no dejaba de ser propia de sociedades cristianas con un Dios-hombre en contraposición a aquellas sociedades con religiones que como el islam o el judaísmo se caracterizaron por tener un Dios demasiado alejado del hombre.

3.2. La República Literaria bajo el signo de la Nación

Como aquí no concebimos el surgimiento de la Nación política como una mera emanación de un pacto político o de un contrato social habrá que ver cómo fue constituyéndose en la Nueva España lo que, llegado el momento, tras la invasión francesa de la Península Ibérica, daría lugar a la Nación política mexicana.

Paradójicamente, si bien la secesión de la España peninsular se hizo bajo una ideología católica que buscaba su origen en unas naciones étnicas que tomando como símbolo de unidad a la virgen de Guadalupe retrasaba arbitrariamente la fecha de

⁹⁹ Ver: De la Torre Villar, Ernesto, *Los guadalupes y la independencia: con una selección de documentos inéditos*. Ed. Porrúa, México, 1985. Guedea Rincón Gallardo, Virginia, *En busca de un gobierno alterno: los Guadalupe de México*. Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2010

nacimiento de la nación política a una época prehispánica, por otro lado, el alto nivel de alfabetización española que se había producido ya para la segunda mitad del siglo XVIII facilitaría la permeabilidad de la propaganda de las rígidas élites novohispana borbónica en un sentido descendente hacia las diferentes capas sociales antes y después de los movimientos de independencia de la Nueva España.

No será sino hasta el periodo borbónico cuando se exigiría la enseñanza del español y comenzaría a prohibirse el uso de las diversas lenguas nativas, algo que no había sucedido anteriormente durante el periodo de los Austrias. Es de recordar que durante los primeros siglos, una vez resuelta la controversia Las Casas/Sepúlveda sobre la condición de personas de los habitantes de las Indias y para responder a la acusación de Las Casas de que la condición de bárbaros de los indígenas venía dada por su incapacidad para elaborar una escritura como la latina, se escribieron multitud de tratados de gramática en lenguas indígenas con el objetivo principal de adoctrinar y convertir al indio pero también con la intención de elevar sus idiomas a la categoría de idiomas literarios¹⁰⁰.

La independencia se logró utilizando la tecnología de la lengua española, sobre todo, previendo el peligro anglosajón que poco a poco iba acercando sus fronteras a las de la Nueva España. En esta línea se podría mencionar el proyecto de independencia elaborado por el conde de Aranda después del Tratado de París (1783) por el que los territorios americanos quedarían independizados en la forma de monarquías que mantendrían la unidad imperial bajo un mismo tronco familiar borbónico logrando de tal manera minimizar en un futuro la amenaza del norte. Este proyecto, años después, sería tenido en cuenta sin mayor éxito por el emperador Agustín de Iturbide y por el ministro Lucas Alamán.

Unos datos interesantes respecto al nivel educativo de finales del siglo XVIII y que nos indica uno de los factores del auge editorial a partir de la secesión de la Nueva España nos los da François Xavier-Guerra, que después de evaluar el gran nivel alcanzado por la educación superior y media -de la que quedaría asombrado Alejandro Humboldt- nos dice que la gran extensión que tuvo la educación primaria -base del sistema educativo, que dependía de las comunidades campesinas, conventos, parroquias,

¹⁰⁰ Suárez Roca, José Luis, *Lingüística misionera española*. Ed. Pentalfa, Oviedo, 1992, pp. 247-248

cofradías, fundaciones, etc.- facilitó la enseñanza de la lengua española, sobre todo, después de las protestas lanzadas por el arzobispo de México, Antonio Lorenzana al rey Carlos III, en una carta de 1768 en la que se pedía la necesidad de enseñar a los indígenas la lengua española para sacarlos de la ignorancia en la que los tenían sumidos el mantenimiento de sus diversas lenguas, pudiendo desempeñar cargos de

*“oficiales de la República, y explicarse con sus Superiores, ennobleciendo su nación, y desterrando la ignorancia que tienen, no sólo de los misterios de la Fe, sino también del modo de cultivar sus tierras, cría de ganados y comercio de sus frutos”*¹⁰¹.

Como dato indicativo del gran florecimiento de escuelas primarias en la Nueva España, por ejemplo, el arzobispado de México, para 1756, contaba con “262 escuelas en 61 de sus 202 curatos”; para Yucatán en 1791, se contaba con una escuela por cada pueblo de los 175 que había, para un total de 25.906 alumnos. Existían para 1822, alrededor de 10.000 escuelas en México con una escolarización del 48% y 62% de niños entre seis y doce años, siendo en la inmensa mayoría de los casos una educación gratuita¹⁰². Un nivel alfabetizador que a juicio de François Xavier-Guerra quedaría cortado por las grandes convulsiones políticas del siglo XIX y que no lograrían alcanzar el mismo nivel sino hasta mediados del siglo XX, sin embargo, el origen de la decadencia educativa, no ya de la alfabetización, se daría unas décadas más atrás, en la nefasta política anticlerical de Carlos III, a raíz de la expulsión jesuita de los territorios del imperio que se produjo en 1767.

Por otra parte, si atendemos a una serie de datos que nos ofrece la historiadora Laura Suárez de la Torres relativos a la Imprenta podremos calibrar el auge que tuvo la imprenta a partir del s. XIX en México. Por ejemplo, estima la historiadora que desde la aparición de talleres de imprenta en la Nueva España en el siglo XVI sujetos al privilegio real, hasta la ruptura imperial en el siglo XIX, el número de títulos impresos

¹⁰¹ Ibid, p. 273

¹⁰² Guerra, François-Xavier (2009), *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Ed. Encuentro, Madrid, 2009, pp. 341-342. Guerra, François-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. Tomo I. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 266

fue de 19.000¹⁰³. Entre 1795 y 1812 se produjeron un total de 1.393 títulos, que corresponderían al 7,3% de la producción total en la Nueva España. Sería, entre 1812-1814 y 1820-1821, gracias a la izquierda liberal de Cádiz, cuando la impresión de toda clase de escritos ya no estaría sujeta al privilegio real ni a la necesidad de obtener una licencia y aprobación. En este periodo funcionaban unas 60 imprentas de todo tipo en el territorio novohispano. Más adelante,

*“en el artículo 31 del Acta Constitutiva de la Federación, en tanto que la fracción III del artículo 50 de la Constitución de 1824 preceptúa como facultad exclusiva del Congreso general: Proteger y arreglar la libertad política de imprenta, de modo que jamás se pueda suspender su ejercicio, ni mucho menos abolirse en ninguno de los estados y territorios de la federación”*¹⁰⁴.

Para el periodo de 1821 a 1855 el número de imprentas se incrementaría hasta las 300 lo que no deja lugar a dudas de la importancia que adquirió la publicación de escritos como arma propagandística a través de 342 títulos de publicaciones periódicas - cantidad aproximada- para toda la República, de las que 178 corresponden a la Ciudad de México¹⁰⁵.

Como ocurrió en los inicios de la Edad Media con la idea de la Gracia, cuando sus contenidos formaban parte de una serie de componentes de tipo intelectual como las virtudes teologales y los dones del espíritu santo, para el caso de la formación de una ‘literatura nacional’ o de una ‘nacionalidad literaria’, igualmente, se iniciaría haciendo girar en torno a la Nación unos contenidos de tipo intelectual. De modo que, acompañando al incremento del número de publicaciones y de imprentas en México, a lo que debemos añadir la lucha propagandística propia del periodo de independencia, surgirán multitud de instituciones de ‘literatos’ que ya tenían una larga trayectoria en la Nueva España pero que van a tener un decurso más convulsivo en el siglo XIX.

Su origen se retrotrae a la República Literaria que fue institucionalizada en las formas de: Academia, según la tradición platónica; de Parnaso, donde se acompañaban

¹⁰³ Suárez de la Torre, Laura, “Los impresos: construcción de una comunidad cultural. México, 1800-1855”. *Revista Historias*, N°. 60. Revista de la dirección de estudios históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 2005, p. 78

¹⁰⁴ Ibid, pp. 79-80

¹⁰⁵ Ibid, p. 82

las artes liberales y las mecánicas en un orden jerárquico de tipo clerical; y de Arcadia que, compuesta por poetas y músicos, aludía a un imaginario de la vida pastoril, retirada de las ciudades, donde el *otium litteratum* podía desarrollarse en toda su plenitud¹⁰⁶. Estas instituciones que reunían a una serie de estudiosos comunicados a partir de la República literaria estuvieron muy extendidas por los territorios del imperio español y ya en el México del siglo XIX se ampliaría con otras denominaciones tales como: asociaciones, alianzas, ateneos, bohemias, círculos, clubes, falanges, liceos, salones, sociedades, uniones o veladas.

Al interior de todas estas instituciones, como en la tradicional imagen del Parnaso, se combinaban tanto los estudios científicos como los artísticos, confundidos bajo la denominación de ‘Literatura’ que sustituiría en muchas ocasiones y se enfrentaría en otras a las ciencias divinas por la denominación de ciencias humanas, cuyo *deus ex machina* sería el Género Humano, lo que supondría un enfrentamiento entre distintas asociaciones como podría ser el caso de la Sociedad Católica fundada en 1869 frente a la Sociedad de Libre Pensadores fundada en 1870. Esta heterogeneidad y confusión denotativa del término ‘Literatura’ se puede apreciar, por ejemplo, en la Sociedad de Literatos, fundada en 1831, que utilizaba para publicar sus trabajos la revista “*Registro Trimestral*” donde se incluían estudios de historia, matemáticas, botánica, entomología, economía, agricultura, metalurgia, ornitología, horticultura, educación doméstica, mineralogía y salud pública¹⁰⁷. Muchos de los integrantes de estas instituciones que todavía en las dos primeras décadas del siglo XIX podían tener unos objetivos filantrópicos de acuerdo con la defensa de una Instrucción pública laica dejarían de ser ciudadanos cosmopolitas que se comunicaban desde una plataforma imperial católica para, poco a poco, comenzar a comunicarse a nivel internacional desde una plataforma política moderna cada vez más determinada en la capa basal por los intereses económicos del Reino Unido y en la capa conjuntiva por los intereses políticos de los Estados Unidos. En la mayoría de los casos estas instituciones servirían a los intereses de los distintos partidos nacionales siendo el caso más famoso el del Liceo Hidalgo que serviría de órgano ideológico liberal, entre otros.

¹⁰⁶ “Academia, Arcadia, Parnaso, tres lugares alegóricos del elogio del ocio letrado”, pp. 44-73, en la obra: Fumaroli, Marc, *La República de las Letras*. Ed. Acantilado, Barcelona, 2013

¹⁰⁷ Perales Ojeda, Alicia, *Asociaciones literarias mexicanas siglo XIX*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1957, p. 39

De la propaganda ‘nacionalista’ de la derecha primaria que utilizó a la virgen de Guadalupe como símbolo de unidad y al mundo prehispánico como orígenes políticos de la nación, primero americana y luego mexicana, se pasó a una propaganda nacionalista, desde una derecha liberal, que continuaba potenciando la propaganda de unos orígenes prehispánicos de la nacionalidad. En el caso de la izquierda liberal, sobre todo a partir de la República Restaurada, el componente anticlerical sería fundamental, eliminando a la virgen de Guadalupe del santoral nacional pero manteniendo -en la mayoría de los casos- como orígenes de la Nación política mexicana a un mundo prehispánico civilizado -antes de la llegada española- por grupos germánicos o nórdicos desconectando, de esta manera, todo vínculo histórico con un sur europeo degenerado como lo sería -a su juicio- la España peninsular. Es así como, en el último tercio del siglo XIX, aparecerían instituciones literarias con nombres de personajes indígenas legendarios como: la Sociedad Netzahualcóyotl (1868), la Sociedad Cuauhtémoc (1891) y el Aztec Circle (1890).

3.3. De la razón ilustrada al sentimiento romántico

Como ya hemos visto, hubo una reacción católica, desde algunos sectores de la Nueva España –sobre todo jesuitas– heredera de la filosofía de Giambattista Vico (1668-1744) -precursor de la historia científica y de la sociología modernas mediante una clasificación histórica a través de saberes filológicos-, que reaccionó a los ataques del movimiento ilustrado que Kant había definido -recluyendo, por temor, la razón al ámbito privado y no al terreno del enfrentamiento público tal y como lo habían entendido los ilustrados- como:

“la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad dignifica la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otros. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la tutela de otro. Sapere aude! ¡Ten el valor para servirte de tu propia razón! He aquí el lema de la ilustración”.

Una liberación que sería interpretada retrospectivamente por la izquierda liberal por la emancipación de una monarquía europea que había mantenido en una situación

de servidumbre al continente americano bajo el trono borbónico, es decir, bajo el trono de la dinastía absolutista francesa, y que seguidamente daría lugar a la independencia de multitud de territorios del antiguo imperio español reconvertidos primero en repúblicas católicas y, en segundo lugar, a lo largo del siglo XIX desembarazados de la hegemonía católica, en Repúblicas laicas.

Otra reacción frente al movimiento ilustrado tuvo su ‘piedra de toque’ en Johann Georg Hamann (1730-1788), fundador del movimiento Sturm und Drang (“*tormenta y empuje*”) a partir del cual se desplegaría la corriente denominada Romanticismo. La definición de Ilustración que había dado Kant no hacía más que poner en evidencia el carácter despótico de la razón de Estado, encarnada en el dirigente prusiano Federico el Grande, cuyo objetivo era la tranquilidad pública: “*Razonad cuanto queráis y sobre lo que queráis: ¡pero obedeced!*”.

Desde el principio científico del *Verum Factum* (verdadero hecho) que Juan Bautista Vico había establecido en su *Principi di una scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1725) se abría una alternativa a las concepciones científicas que, por un lado, desde contextos tradicionales trataban a la verdad como *adaequatio* y que, por otro lado, desde contextos ilustrados entendían que la razón, a través de los sentidos, permitía el acceso a la verdad. Para Vico no era suficiente esta razón mentalista ilustrada para conocer los elementos necesarios que llevaban a la verdad, hacía falta algo más, el hacer (lo factible), es decir, era necesario un procedimiento de verificación constructivista, operatoria, por el que sólo puede conocerse lo que ha sido construido. En Vico la ciencia es un saber por causas –frente a la concepción de René Descartes (1596-1650)–: “*Así como la verdad divina es lo que Dios ordena y crea cuando va conociendo, la verdad humana es lo que el hombre ordena y hace de manera semejante*”¹⁰⁸.

El Romanticismo apareció en Europa como reacción y freno a las concepciones excesivamente mecanicistas, científicas y despóticas de los ilustrados exigiendo una aplicación pragmática de las mismas. Se apoyó en el racionalismo y en la sensibilidad

¹⁰⁸ Fernández García, Secundino, *Análisis filosófico de la “Scienza Nuova” de Giambattista Vico (1668-1744)*, 201

ilustrada para introducir una nueva idea del arte y de la literatura¹⁰⁹. Si la ilustración había desterrado de la realidad todo tipo de supersticiones y creencias mitológicas, el romanticismo las recluyó en la ficción a través de la poesía y el arte. El problema anti-intelectualista del Romanticismo provenía de la interpretación de la realidad del Mundo excesivamente psicologista y fenomenológica del idealismo trascendental kantiano que había establecido como juicio estético por excelencia al sentimiento subjetivo negando la posibilidad de cualquier acercamiento al arte desde una concepción científica. En esta deriva subjetivista tuvo un papel fundamental la tradición protestante germana a raíz de la cual, a diferencia de la tradición católica, el espíritu santo soplabla directamente sobre cada individuo. Para Isaiah Berlín¹¹⁰ es en el contexto de los siglos XVII y XVIII de una ‘Alemania’ sin cohesionar –atrasada científica y artísticamente respecto de Francia– donde se encontraría el germen del movimiento romántico que surgió del extremo subjetivismo inspirado por el movimiento pietista que veía en el mundo externo una continua amenaza para el hombre. De este movimiento, se heredaría un extremo repliegue hacia la vida interior.

Nos interesa destacar que se pueden detectar dos tendencias opuestas dentro del Romanticismo. Una tendencia expuesta por Friedrich Schelling (1775-1854) que tomando como eje la conciencia individual haría del arte una intuición que llegaría a objetivar el proceso intelectual por encima del propio sujeto. Esta tendencia, siguiendo el programa de la *Poesía progresiva universal* (1798) de Friedrich Schlegel (1772-1829) por el que ésta se convertía en un instrumento de transformación social, diseñaba un ideal cuyo horizonte quedaría plasmado en un futuro. La otra tendencia, establecía su ideal en una dirección opuesta a la anterior, ponía el acento en el pasado con la intención de recuperar un origen mítico del hombre dentro de una dimensión atemporal¹¹¹. En esta línea se podía situar a Herder –admirador de Vico y pionero e inventor de la idea moderna de cultura objetiva como una esfera megárica constituida en base a una tradición histórica de acuerdo a lo dicho por Gustavo Bueno en *El mito de la cultura* (1996) –, que junto a Humboldt, habían puesto de relieve la importancia del

¹⁰⁹ García Maestro, Jesús, *Genealogía de la Literatura*. Ed. Academia del Hispanismo, Vigo, 2012, p. 497.

¹¹⁰ Berlín, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*. Ed. Taurus, Madrid, 1999

¹¹¹ Fernández Leost, José Andrés, “El problema de la categorización de la estética desde una perspectiva materialista”. *Revista El Catoblepas*, nº 43, septiembre, 2005

lenguaje en la conformación del propio sujeto y de la comunidad histórica en la que habita, desligándose del criterio católico universalista viquiano y basándose en el llamado *Volkgeist* o espíritu del pueblo como raíz de la que surgía la Cultura metafísica (lenguaje, religión, arte, costumbres).

La tendencia del romanticismo de F. Schiller tuvo una gran aceptación en México; Jean Paul Richter fue traducido por Luis Martínez de Castro (1819-1847), miembro de la Academia de Letrán y muerto en combate frente a los estadounidenses; y junto a A. W. Schlegel, estos tres autores se difunden tanto en España como en México, en los años veinte y treinta del siglo XIX, dados a conocer, sobre todo, a través de la fama obtenida por Madame Staël quien, en su obra *De l'Allemande* (1810), dedicó varios comentarios al movimiento romántico. Otros autores ampliamente difundidos fueron Goethe, así como también A. Krummacher y E. T. A. Hoffmann. Sin embargo, la influencia del romanticismo francés e inglés es el que penetra con mayor fuerza tanto en España como en México en las primeras décadas del siglo XIX si atendemos al número de traducciones de determinados autores que predominan sobre otros, por ejemplo, las obras de François René de Chateaubriand (1768-1848), de Alphonse de Lamartine (1790-1869), de Víctor Hugo (1802-1885), de Walter Scott (1771-1832) y de Lord Byron (1788-1824).

Entre el final del primer Imperio de Iturbide (1821-1823), con el que se consiguió la independencia de México a través del Tratado de Córdoba, hasta la segunda invasión francesa (1862-1867), que daría lugar a la instauración del llamado Segundo Imperio de Maximiliano (1863-1867), en México se pasó de la guerra civil en la que se tenía como enemigo principal de las facciones federalistas a los españoles peninsulares, a la guerra contra los Estados Unidos (1846-1848) que finalmente se apropiaría de más de la mitad del territorio mexicano.

Hasta la etapa posterior a la ejecución de Maximiliano hubo escasa influencia de un romanticismo con tintes nacionales en México sobre todo porque éste no comenzaría a hacerse perceptible sino hasta el momento de ajuste cortical dado después de la guerra contra los Estados Unidos, contra las fuerzas francesas de Maximiliano y la propia guerra civil mexicana (Guerra de Reforma). Ante estas amenazas externas se fue redefiniendo la *systasis* mexicana, no solo fue determinándose desde sus componentes

integrantes como la capa cortical (con un mayor control de fronteras y aumento de efectivos militares), sino también a un nivel nematológico o ideológico que aparecería con la necesidad de reforzar en las artes y las letras unos componentes nacionales que expresasen el espíritu del pueblo mexicano y no ya el espíritu del pueblo de Dios.

El antihumanismo característico del romanticismo había ido gestándose en una larga y minoritaria tradición pietista que se revelaba contra las iglesias institucionalizadas (protestantes o católica) y que en su extremo llevaba al irracionalismo al rechazar todo ente del mundo exterior. Esta idea llegaría a México primero a través de la literatura romántica y posteriormente, sobre todo a partir del último tercio del siglo XIX, gracias a la instalación de Iglesias estadounidenses de tradición pietista como: la Iglesia congregacional, la Iglesia Presbiteriana del Norte, la Iglesia Metodista Episcopal del Norte y la Iglesia Presbiteriana del Sur, todas ellas favorecidas por el ambiente anticatólico que fue incubándose en la Guerra de Reforma y que terminaría con la implantación de las Leyes de Reforma¹¹². Tanto esta introspección psicológica como la idea de un espíritu del pueblo tuvieron buena acogida en el denominado ‘libre pensamiento’, en un momento en el que la izquierda liberal llevaba a cabo un mayor número de reformas nacionales frente al poder de la Iglesia católica y cuando el interés por Prusia aumentaba -a pesar de que Juárez seguía siendo un admirador de Francia- debido a la lucha que ambas potencias llevaban a cabo frente a la Francia napoleónica: en el continente americano, una parte del liberalismo mexicano frente al Imperio de Maximiliano y en Europa, Prusia frente a Napoleón III.

La corriente romántica se caracterizó por defender una idea de arte que tomaba al hombre como plataforma creadora del mismo para terminar trascendiéndolo. Era una concepción espiritualista y antihumanista del arte que se enfrentaba al sobrehumanismo católico si bien en ocasiones podía confundirse con el mismo ya que compartían la idea de salvaguardar la dignidad humana pero desde posiciones diferentes. Por ejemplo, se puede ver la influencia de la dignificación del hombre en el Antiguo Régimen en el caso de la obra de Carlos Linneo (1707-1778), *Systema naturae* (1735), en el que se había colocado al Hombre dentro del Reino Animal restándole importancia como hijo de

¹¹² Para más información sobre el protestantismo en México puede consultarse la obra: Bastian, Jean-Pierre, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1989

Dios, sin embargo, esta tesis sería suavizada llamando al Hombre *Homo Sapiens*, atributo demasiado elitista y que servía sobre todo para ensalzar a los matemáticos y a los filósofos. Y es que el principal contrincante tanto de la Iglesia católica y protestante como del romanticismo era el mecanicismo (cientificista) exacerbado por algunas corrientes ilustradas que habían dejado de lado el componente subjetivo del mundo. Sin embargo, en el caso de México, que venía y seguía perteneciendo a una tradición católica más o menos secularizada, su escaso romanticismo no tuvo la preocupación de hacer frente al desarrollo del cientificismo -en la mayoría de los casos acogido en las filas de los fieles católicos- si bien si es posible identificar en algún autor un rechazo a los cambios producidos por la Revolución industrial, por ejemplo, en el poeta y librero Ignacio Rodríguez Galván (1816-1842), miembro de la Academia de Letrán, quién conociendo el peligro estadounidense que se cernía sobre las fronteras de México buscaba en su poesía un pasado con una época más grandiosa que su contemporánea donde resplandecían las verdaderas proezas heroicas de su patria, de esta manera, del pasado hizo aparecer como a una virgen en el cerro Tepeyac al héroe azteca Cuauhtemoc haciéndole clamar ayuda en su alabada poesía *Profecía de Guatimoc* (1839): “¿Dónde Cortés está, dónde Alvarado?” y también, haciendo referencia a las funestas leyes mexicanas de colonización que habían propiciado el aumento considerable de la población angloamericana sobre la hispana tierra de Texas:

“¡Ay de vosotros, ay, guerreros viles,/ que de la inglesa América y de Europa,/ con el vapor, o con el viento en popa,/ a México llegáis miles a miles/ y convertís el amistoso techo/ en morada de escándalo y de horrores!/ ¡Ay de vosotros! Si pisáis altivos/ las humildes arenas de este suelo,/ no por siempre será, que la venganza/ su soplo asolador furiosa lanza/ y veloz las eleva por los aires,/ y ya las cambia en tétricos colosos/ que en sus fornidos brazos os oprimen,/ ya en abrasados mares/ que arrasan vuestros pueblos poderosos”¹¹³.

Por otra parte, la solución dada por algunos otros literatos, desde el romanticismo, para reivindicar ahora la condición de los artistas, poetas y místicos fue la de dar al hombre el privilegio de la experiencia interior mediante la cual podría alcanzar el estado de inspiración que trascendiendo su condición humana le posibilitaría la virtud

¹¹³ Rodríguez Galván, Ignacio, *Adiós, oh patria mía*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, 2006, p. 41

creadora: “*La inspiración... ¿Quién puede dudar que es la voz de Dios hablando por la boca de sus profetas?*”, decía el escritor Pedro Castera (1846-1906), quién había sido miembro del Círculo Gustavo Adolfo Bécquer (1877) y del Liceo Mexicano Científico y Literario (1892), que desde un naturalismo radical entendía por inspiración la facultad que tenía el cerebro al margen de la voluntad del individuo, a lo que llamaba el “*pensamiento increado*”, la manifestación del genio¹¹⁴, como una característica innata del individuo. Era el sujeto empírico de Kant con la especial facultad de sentir. Se reivindicaba el sentimiento como especial facultad que posibilitaba al espíritu humano alejarse del mundo exterior y de los cuerpos sin vida descritos por las ciencias naturales para hacerle partícipe de la creación.

Alguien fuera del gremio de poetas o de artistas podía llegar a poetizar y ser un creador, pero su arte no le pertenecía, le trascendía, estaba por encima de su vida mundana. Así, en un texto sobre el género de la llamada “*literatura sentimental*”, particularmente de la poesía, publicado en 1851 en *La Ilustración Mexicana*, escrito por Francisco Granados Maldonado (¿-1872) miembro del Liceo Hidalgo, se decía –citando al periodista y político español Pastor Díaz –:

*“El genio no raciocina, y los poetas, como todas las especialidades del mundo, no tienen la conciencia de lo que son, cumplen su destino sin saberlo, e ignoran la teoría de la obra misma que son llamados a edificar, y el poder de los principios mismos que vienen a proclamar y difundir”*¹¹⁵.

Continuaba Francisco Granados diciendo que era necesario estar enfermos para alcanzar el sentimiento interno más profundo que nos hiciera destilar el arte a través del genio. Es la enfermedad del espíritu la que está prevaleciendo en su época y lo que la diferencia de la literatura clásica. Ignacio Rodríguez Galván sería considerado uno de los más destacados románticos de quien apuntaba Granados que al rogar y ocuparse de la humanidad se había convertido en un poeta más elevado a diferencia de quienes se contentaban con imitar la naturaleza. El nuevo poeta aislado en su soledad, desde sus

¹¹⁴ Ibarra, Laura, *Sociología del romanticismo Mexicano*. Universidad de Guadalajara, Coordinación General Académica, Unidad para el Desarrollo de la Investigación y el Postgrado, México, 2004, pp. 50 y 69.

¹¹⁵ Granados Maldonado, Francisco, “Observaciones sobre el género a que pertenece la Literatura sentimental, particularmente la poesía, dedicadas al Liceo Hidalgo”. *La Ilustración Mexicana*, México, 1851, pp. 191-195.

sentimientos más íntimos, llegaba a ocupar el lugar de Dios y desde una región superior daba lugar a la creación de las artes nobles o bellas artes por inspiración divina. Pero esa inspiración no la podía obtener cualquiera, sólo unos pocos elegidos podían alcanzar dicho estado, en palabras del literato Luis de la Rosa -quien había publicado artículos siendo secretario en *El Ateneo Mexicano* (1840) fundado por el primer embajador español Ángel Calderón de la Barca- la poesía era:

*“un lenguaje que podemos llamar divino, porque no es dado usar de él sino aquel a quien Dios ha dotado de imaginación y sobre quien ha desparramado su inspiración como un raudal de fuego, como una lluvia de luz, como un soplo de amor que vivifica nuestra alma, la agita y la enardece”*¹¹⁶.

El antihumanismo se hacía explícito por ejemplo en el poeta Manuel Acuña (1849-1873) destacado miembro de la Sociedad Nezahualcóyotl caracterizada por su exacerbado anticlericalismo enfrentado a la Sociedad Católica al igual que ocurriría más tarde con la Sociedad de Libre Pensadores de la que también formó parte. Acuña calificaba al Hombre en su poesía *Homenaje al Señor Don Ignacio M. Altamirano* como un ser en estado “*desgraciado*” o mundano como un “*aborto incomprensible de la nada*”, “*arcángel vestido de harapos*” o “*titán pigmeo/ tan grande y tan mezquino*”¹¹⁷.

El sentimiento fue utilizado también por influencia francesa como característica de una identidad europeísta (francesa) de América, cosmopolita y humanista, de los pueblos de raza latina, reunidos en el continente americano entorno a Latinoamérica, término utilizado por José María Torres Caicedo (1830-1889) para contraponerlo al de los pueblos anglosajones a los que consideraba carentes de espíritu y de donde habían surgido todos los males de la industrialización y la depredación de la primera mitad del siglo XIX.

Fue un término derivado de la política imperial de Napoleón III en México con la instauración del II Imperio de Maximiliano, que había ido diseñándose como ideología y propaganda a lo largo del siglo XIX por Michel Chevalier¹¹⁸ -quién se uniría al golpe

¹¹⁶ Ibid. Pág. 69.

¹¹⁷ Acuña, Manuel, *Poesías de Manuel Acuña*. Librerías de Garnier Hermanos, París, 1890, p. 28

¹¹⁸ El diseño de la propaganda latinoamericanista comenzaría con las *Cartas sobre la América del Norte*, una serie de misivas que Chevalier escribió para el diario *Journal des Débats* en 1836. Otra referencia:

de estado de Napoleón III (1860)- para contraponerlo a la expansión anglosajona de los Estados Unidos hacia el sur, ahora, ya no Hispano-americano, sino Latino-americano.

Era algo así como interpretar el mundo en base a una dicotomía establecida entre lo espiritual y lo material, en el que ahora a Latinoamérica correspondía el orden espiritual, identificado con las artes liberales, y al mundo anglosajón correspondía la técnica correspondiente con las artes mecánicas. De esta manera decía un Torres Caicedo poseído de un espíritu ilustrado en su obra *Mis ideas y mis principios* (1875):

“El que se sienta arrastrado por la manía de maldecir de su raza y de su sangre, lleve la mano al corazón, y verá que sus pulsaciones le dicen que allí hay algo que falta a la raza anglosajona –el sentimiento. El que lleve su extravío hasta el punto de pedir que la raza anglosajona absorba a la latina allá en el Nuevo-Mundo, eche antes una ojeada sobre la suerte que ha cabido a los Españoles en San Francisco. ¿Se quiere la cultura del suelo, o el progreso de los seres humanos que lo habitan?... Para tener el derecho de llamarse humanitario, filántropo, etc., se debe comenzar por tributar amor a la Patria mucho más cuando esa patria es grande, y no hay necesidad de decir con Seneca: Non enim patriam quia magna amat, sed quia sua”¹¹⁹.

Chevalier, Michel, “Sobre el progreso y el porvenir de la civilización”. *Revista española de ambos mundos*. Nº 1, noviembre, Madrid, 1853, pp. 1-10

¹¹⁹ Torres Caicedo, José María, *Mis ideas y mis pensamientos*. Tomo I. Imprenta Nueva (Asociación Obrera), París, 1875, p. 192

4. Hacia un frente político: el Estado de Cultura

“Lutero ha transformado a los curas en laicos porque a los laicos los ha convertido en curas”, Carlos Marx

“- Después de la muerte -dijo-, como Vuestra Excelencia sabe, las garantías son mayores para los católicos que para otros.

Silencio, sonrisas.

- ¿O cree V.E. que un católico no puede salvarse? – A esta pregunta contestó el protestante:

- Un católico lego, sin duda alguna. Pero un sacerdote, me es muy dudoso, porque en él lleva el pecado contra el Espíritu Santo y porque el texto de la Sagrada Escritura está contra él”, Emil Ludwig¹²⁰
(conversación entre el canciller Bismarck y el obispo católico de Mainz)

4.1. La gestión de los contenidos del culto nacional: los literatos

Como hemos visto, en México no hubo un problema grave respecto al cientificismo extremo con el que tuviera que lidiar un movimiento romántico más bien escaso, sino que hubo por otro lado, una colaboración para reorganizar la capa basal de la nación política desde los centros de cada asociación literaria no exenta de multitud de polémicas, en la mayoría de los casos secundarias que enfrentaban la heterogeneidad de posiciones ideológicas de cada literato.

Se puede rastrear una continuidad y divergencia de intereses en la necesidad de constituir una estructura educativa laica, por ejemplo, ya desde el prematuro proyecto educativo ilustrado, cosmopolita y centralizado del Instituto de Ciencias, Literatura y Artes (Instituto nacional a partir de la aprobación de sus estatutos el 16 de abril de 1825) que Andrés Quintana Roo (1787-1851) intentó sin éxito establecer en la República mexicana y los posteriores intentos de reforma educativa, más bien de tipo federal, que se caracterizarían: por un choque frontal con los intereses de la Iglesia católica y por el aterrizaje del filantropismo cosmopolita hacia un mexicanismo inspirado por el ‘Espíritu del Pueblo’ y ya no por el ‘Pueblo de Dios’. A lo largo de este periplo se pasaría de la corta trayectoria de una izquierda liberal hispana que derribaría el trono, pero no el altar, a una izquierda liberal abiertamente anticlerical limada en la lucha contra la hegemonía política y económica de la Iglesia al interior de la República.

¹²⁰ Ludwig, Emil, *Bismarck. Historia de un luchador*. Ed. Juventud, Barcelona, 1951, p. 375

La idea de un Instituto Nacional de Ciencias, Literatura y Artes que gestionara y centralizara el fomento de los diversos campos científicos desde el Estado republicano tuvo su origen en el plan general de Instrucción Pública de Gaspar Jovellanos y quedaría desmantelado debido a los movimientos federalistas. Su objetivo era cuidar del adelantamiento y perfección de todas las ciencias y artes. Sin embargo, el “*cultivo del espíritu y progresos*”¹²¹ que se pretendía alcanzar —en palabras de Quintana Roo— fue retomado posteriormente por la labor de los llamados ‘literatos’ reunidos en una heterogeneidad de instituciones que de lejos venían siendo herederas de la República de las letras barroca, exaltados en su función de guías de los destinos de la nación mexicana, en su papel de auxiliares y censores del progreso artístico, literario y científico. En el proyecto de Quintana Roo el objeto del Instituto fue fomentar los campos del saber en tres órdenes: el primer orden que se correspondía con las ciencias matemáticas; el segundo que englobaba las ciencias naturales; y el tercero referido a la Literatura, dentro de la cual se encontraban campos tan variados como la gramática, la poesía, la elocuencia, la historia y las antigüedades. Este proyecto sería retomado y multiplicado posteriormente por los Institutos literarios estatales con un fuerte componente federal, estableciéndose el primero en Jalisco (1826), Chihuahua (1826), Oaxaca (1827), Tlalpan (Estado de México, 1828) y Zacatecas (1831). Después de varias vicisitudes llegaría el Instituto de Tlalpan transformado para 1856 en el Instituto Científico y Literario del Estado de México en el que para 1887 se le haría entrega del escudo que todavía mantenía elementos comunes con las arcadias barrocas como las abejas y el panal.

¹²¹ Ríos Zúñiga, Rosalina, “De Cádiz a México. La cuestión de los institutos literarios 1823-1833”. *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, nº 30, septiembre-diciembre, México, 1994, p. 20



Imagen 3: Escudo del Instituto Científico y Literario Autónomo del Estado de México

Para Francisco Zarco (1829-1869), fundador del Liceo Hidalgo, en su *Discurso sobre el objetivo de la literatura*¹²², dado poco después de la muerte de Quintana Roo, en el recientemente constituido Liceo Hidalgo el 1 de junio de 1851, la poesía se desbordaba por todas las ciencias iluminándolas, de tal manera que, tan poetas podían ser el “*filósofo, el naturalista, el publicista, el economista*”. Era una concepción muy heterogénea y oscura, en parte elitista y espiritualista de la poesía como creación e inspiración que tomaba al individuo como plataforma, donde la facultad del sentimiento que llegaba a alcanzar el poeta en su condición de genio abrazaba también en términos kantianos las facultades cognoscitivas (sensible o intelectual) y las facultades apetitivas (voluntad). Tan poetas eran para Zarco las obras de Condillac y Destutt de Tracy como las de Montesquieu, Vattel, Beccaria, Filangieri, Benjamín Constant o Jovellanos, e incluso las de Smith, Blanqui y Say. Y es que “*eran poetas inspirados por Dios*” que iluminaban el camino hacia la verdad y la belleza pero, sobre todo, ponían en el horizonte la felicidad del género humano. Un papel, el de poetas, que nos recuerda al que Santo Tomás había concedido a un Adán en estado de gracia en el Paraíso, equipado con la ‘ciencia sobrenatural’.

El principal obstáculo para poder ejercer ‘libremente’ la labor literaria en beneficio de la felicidad del pueblo era el clero -pero no siempre la religión cristiana-, es decir, la religión pública e institucional, considerada como una superstición, era también, sobre todo, para la izquierda liberal, la autoridad del trono ejercida por derecho divino y capaz de imponer impuestos a quienes pensaban estar destinados a una labor más ‘transcendental’, y era, en definitiva, siguiendo lo dictado por Benjamín Constant (1767-1830) en su célebre *De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos* (1819) en alusión al sistema político ideado por Gabriel Bonnot de Mably, acabar con la idea de que “*de acuerdo con las máximas de la libertad antigua, que los ciudadanos estén completamente sometidos para que la nación sea soberana, y que el individuo sea esclavo para que el pueblo sea libre*”¹²³. Para evitar estas pretensiones autoritarias estaba la literatura que, para Zarco, como terreno que no debía ser extraño a la política, debía medir la utilidad de las leyes que se le imponían al pueblo, sopesar sus

¹²² *El Siglo Diez y Nueve*, 24-06-1851, pp. 602-603

¹²³ González Cortés, María Teresa, *Los monstruos políticos de la modernidad*. Ediciones de la Torre, Madrid, 2007, p. 251

inconvenientes y procurar siempre la *eutaxia* del Estado. Su intención era mostrar que la literatura podía ser un instrumento para acabar con la superstición, civilizar, desfanatizar y moralizar al pueblo, una manera de guiar a los ciudadanos y desviarlos de caminos errados. Utilizando un tono luterano, se trataba de “*dar un poco de fe y de esperanza a los que padecen en la tierra, es la misión grandiosa de la literatura en nuestros días*”. Era una especie de santificación del literato en su labor inventiva y creativa, convertido en un ejemplo inspirador a seguir. En última instancia, el recorrido de esta idea dará lugar a la intención de sustituir al clero de sus funciones de administración de la gracia, un clero que había prevalecido durante la oscura “*época del filosofismo*” –en palabras de Zarco–.

Poco antes de que se aprobase la nueva Constitución republicana y federal de 1857, la moderada Ley Juárez de 1855 había conseguido eliminar los fueros militar y eclesiástico, más, de este último, declaró la incompetencia de los tribunales eclesiásticos en materia civil, la Ley Lerdo de 1856, desamortizó sus bienes rústicos y urbanos y la ley de Iglesias prohibió el cobro de obvenciones parroquiales. Pío IX, quien sería el impulsor de la Encíclica Syllabus (1864), donde criticaba el racionalismo y el fideísmo, y del Primero Concilio Vaticano (1869) que devolvía todo el poder a Roma proclamando la infalibilidad papal, había condenado esta política liberal incitando a la rebelión. El choque con los intereses eclesiásticos había aumentado considerablemente y sobre todo lo que se pretendía era un mayor control estatal de diversas funciones que aún caían bajo la jurisdicción de la Iglesia católica, por ejemplo, la educación, por lo que las leyes de educación de 1867 y 1869 darían lugar a la aparición de la escuela elemental y, desde la concepción positivista de Augusto Comte, se diseñaría por Gabino Barreda una educación media y superior que se enfrentaría al modelo educativo religioso fundando la Escuela Nacional Preparatoria. Esta rivalidad, que ya se venía dando desde la reforma educativa del gobierno de Valentín Gómez Farias (1833) por la que suprimió la Universidad¹²⁴, se podía apreciar también en el cambio de denominación que sucedió a la Academia de San Carlos por el de la nueva Escuela Nacional de Bellas Artes, creándose también, a raíz de estas leyes, la Academia Nacional de Ciencias y Literatura inaugurada el 5 de febrero de 1870, de breve vida

¹²⁴ Suprimida después también: durante el gobierno de Ignacio Comonfort (1857) y durante el II Imperio de Maximiliano (1865). No volvería a reabrirse sino hasta 1910.

(hasta 1875), y que sustituía a la Academia de Ciencias y Literatura inaugurada durante el Imperio de Maximiliano.

La necesidad de conseguir aunar esfuerzos para crear una literatura nacional, en el mismo sentido que la definición de poetas para Francisco Zarco, tenía como principal instigador a Ignacio M. Altamirano, ferviente admirador de las luminarias alemanas, que desde su famosa revista *El Renacimiento* (1869) daba cabida a distintos trabajos científicos y artísticos de México que enfrentaban el progreso de la nación en el sentido de derribar aquellas concepciones ilustradas de la Europa del norte que venían profesándose desde el siglo XVIII sobre el carácter bárbaro, atrasado y supersticioso de la Nueva España y de México, se trataba de demostrar que México no sólo tenía sangre germana -para lo que se solía aludir al descubrimiento de América por parte de vikingos o de grupos nórdicos, o a la herencia del sacro imperio germánico de Carlos V- sino que podía homologarse en sus creaciones literarias a las naciones protestantes de Europa. Será justo un año antes de la *Kulturkampf* del canciller Bismarck en Alemania, por la que se pretendía acabar con la hegemonía católica que podía amenazar la reciente unidad germana, cuando en México se publique el suplemento *El Libre Pensador*¹²⁵ (1870) que mantendrá una agitada polémica contra la hegemonía de la Iglesia católica y su nuevo diario *La Voz de México*. Tal suplemento de la recién constituida Sociedad de Libre Pensadores tenía como presidente de honor a Víctor Hugo¹²⁶ a quien se achaca el primer uso del término ‘libre pensador’. No sólo se autodenominaba por aquellos años “*libre pensador*” sino que además era un seguidor de la doctrina espírita de Allan Kardec -que había arraigado en México¹²⁷- que venía a ser un espiritismo corporeísta ya que su objeto eran las formas separadas (alma, espíritu, ente incorpóreo) en cuanto que *dator formarum* de los cuerpos materiales. Unas formas separadas que vagaban por el

¹²⁵ En el que participaron Ignacio M. Altamirano, Justo Sierra, Francisco Bulnes, Santiago Sierra, Joaquín Baranda entre otros.

¹²⁶ Es de hacer notar que Víctor Hugo y Garibaldi como miembros de La Liga de la Paz y de la Libertad, junto a otros como Stuart Mill, Louis Blanc, Edgar Quinet, John Bright, James Fazy, Herzen, etc., habían escrito sendas cartas a Benito Juárez para que perdonase la vida a Maximiliano: “*Maximiliano deberá la vida a Juárez. ¿Y el castigo?, preguntarán. El castigo, helo aquí: Maximiliano vivirá “por la gracia de la República”, escribía Víctor Hugo el 20 de junio de 1867. Cuauhtémoc Hernández Silva, Héctor eds., Benito Juárez. Documentos, Discursos y Correspondencia. Selección y notas de Jorge L. Tamayo. Versión electrónica para su consulta: Aurelio López López. CD editado por la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. Primera edición electrónica. México, 2006*

¹²⁷ En 1872 Refugio I. González tradujo en México *El evangelio según el espiritismo*, y en 1875, *El libro de los espíritus*, de Allan Kardec. Para más información puede consultarse la obra: Mariano Leyva, José, *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*. Ed. Cal y Arena, México, 2005

cosmos y cuya función era entrar y salir de los cuerpos para darles movimiento. Como seguidor del espiritismo no extrañaba la crítica que hacía a la doctrina del humanismo antropocéntrico. Una doctrina -decía- que crease al hombre dios

*“quitándole el alma, que le convirtiese en su propio fin, que diese por ideal al progreso no ya la felicidad, que es un fin interior, sino la forma más material de la felicidad, el bienestar, eso que se llamaría religión de la humanidad, será lo más vano y más lúgubre, que pudiera haber en el mundo”*¹²⁸.

Un libre pensador guiado -según se decía- por el espíritu de la razón frente a las tinieblas y oscuridad de la Iglesia Católica en todo aquello que tenía de externo y positivo. Pero también, y como dejó reseñado en el que se considera su manifiesto romántico, en la introducción de *Cromwell* (1827), Víctor Hugo se definía frente a las concepciones del arte clasicistas poniendo énfasis en el psicologismo, en el genio creador en estado de inspiración, de ahí que Justo Sierra dijese en el contexto de la guerra franco-prusiana que *“Berlín [representaba] el libro y París la palabra”* o que *“Honorio era cautivo de Alarico luterano, y frente de la bandera feudal de Bradeburgo flotaba la bandera de Valmy y de Danton”*¹²⁹. Sin embargo, Ignacio M. Altamirano tenía otra opinión respecto a los contrincantes europeos, para él el idioma alemán era mucho más importante que el francés: *“Los franceses traducen; los alemanes piensan y crean. Las ciencias naturales, la literatura, la crítica, hoy están resplandeciendo en Alemania...”*¹³⁰.

Si bien rechazaba a la déspota Francia de Napoleón III echaba en falta su espíritu republicano, considerándose, no obstante, más afín por la nueva Alemania imperial surgida de la contienda y de la que pretendía salvar la contradicción que suponía el trono imperial con su ideal republicano y a la que describía como si estuviese refiriéndose a México:

¹²⁸ Guillemín, Henri, *Víctor Hugo por él mismo*. Ed. Compañía General de Ediciones, S.A. México, 1958, p. 85

¹²⁹ “Sierra, Justo, A Víctor Hugo presidente honorario de la sociedad de librepensadores”. *El Libre Pensador*, 1871, p. 392-393.

¹³⁰ Kohut, Karl eds., *Alemania y el México independiente. Percepciones mutuas, 1810-1910*. Ed. CIESAS, UNAM, IIHH, UI, México, 2010, p. 270.

“Pero se dirá: he ahí que la Alemania triunfa acaudillada por un monarca. ¡Ah! Sí, es verdad: pero es que la Alemania es un pueblo libre y no un rebaño, ni un ejército; es que en Alemania, antes que el principio monárquico, está la patria, la gran patria germánica en cuyas banderas no se eleva el blasón de una dinastía, sino la libertad, la autonomía de un gran grupo de pueblos que tienen un mismo origen, tradiciones de familia comunes, aspiraciones iguales y que están estrechamente enlazados por los vínculos de una federación sagrada.

El pueblo alemán es libre esencialmente y aunque pueda estar dividido por sus ideas de política interior o por los intereses personales de sus prohombres, es uno por la patria, ante la cual desaparecen las pequeñas disidencias. [...]

Hoy mismo, cuando el tirano francés pensaba que los alemanes iban a dejar en la contienda a la Prusia sola, el sentimiento de unidad alemana se ha manifestado de una manera elocuente, y no ha habido más que una voz para correr a las armas: ¡la patria!... Se ve, pues, que el pueblo alemán es grande, es fuerte, es terrible, no tanto por sus fusiles de aguja, ni por el talento de Bismarck, ni por los talentos de sus reyes y de sus generales, sino por el sentimiento de la patria y de la libertad, que une a todos sus hijos al pie de la bandera nacional para combatir contra el extranjero.”¹³¹

Existió posteriormente una Federación Internacional del Libre Pensamiento que unía a la Sociedad mexicana su objetivo anticlerical. Fundada en 1880 en Bruselas llevaba a cabo congresos internacionales cada año en distintas ciudades del mundo. De entre sus eminentes miembros se podían destacar al fundador del partido socialista belga César de Paepe, al inglés Carlos Bradlugh, a D. M. Bennett devoto de la secta estadounidense Shakers, a los materialistas monistas y mecanicistas Luis Büchner, Carlos Vogt y Moleschott, Carlos Renouvier, Clémence Royer, Giovanni Bovio, Herber Spencer, Guillermo Liebknecht y de entre los españoles destacaban Ramón Chies y Odón de Buen¹³².

¹³¹ Altamirano, Ignacio Manuel, *Obras Completas. Crónicas*. Tomo II, 1870, pp. 429-457

¹³² “Doctor Magalhaes Lima, Senador de la República portuguesa, Conferencia dada en el Ateneo de Madrid a invitación de la Liga Anticlerical Española, el 22 de enero de 1912”, Edición del Gr. Or. Español, Madrid, 1912, págs. 18-19. <http://filosofia.org/ave/001/a229.htm>

La Voz de México desde una clara tendencia de derecha primaria, alentada por la neoescolástica de la encíclica Syllabus y del Primer Concilio Vaticano, hablaba en nombre de la nación, amenazada por las viejas ideas heréticas que tomaban nuevas formas y que pretendían romper la unidad católica. Las críticas iban dirigidas hacia los llamados *sofistas liberales* y sus intereses políticos que habían hundido en la anarquía a la sociedad mexicana. Hacía falta una auténtica autoridad que fuese eficaz ante el desorden social y político, que lograse la obediencia de sus súbditos. Los intereses legítimos de la nación –se decía– tienen como base fundamental a la familia, y frente a la confusión que hay sobre la idea de libertad y su equiparación con los desmanes del liberalismo, se defendía una libertad tan natural al hombre por ser de origen divino. Como respuesta, para los redactores del diario liberal se trataba de llevar a cabo una batalla desde el campo de las ideas “entre el partido democrático y el clerical, entre el progreso y el oscurantismo, entre la razón y la fuerza”¹³³. El punto de arranque de la revolución liberal había sido el descontento provocado a raíz de la cesión de Santa Anna del territorio de La Mesilla (30 de diciembre de 1853) a los Estados Unidos lo que había provocado, entre otros, al pronunciamiento de Ayutla (marzo de 1854) que habían promovido Juan Álvarez e Ignacio Comonfort y que habían logrado extender la igualdad civil en la Constitución de 1857 suprimiendo los fueros eclesiásticos y militares. Las intervenciones extranjeras (francesas) y el partido clerical con sus apoyos eran los enemigos para batir. El ejemplo internacional del libre pensador estaba encarnado en personajes como Lutero y Calvino, y en los ilustrados Voltaire, Rousseau, d’Alembert, Diderot y Marmontel que tenían en común su lucha frente a la Iglesia católica¹³⁴. La mayoría de la izquierda liberal defendía un orden creador humanista que realizado en el mundo terrenal a través de diferentes naciones elevase a los hombres de su condición mundana; la Iglesia defendía un orden sobrenatural que proveniente del cielo a través de la Iglesia insuflase a los hombres el espíritu santo. Ambas concepciones se caracterizaban por mantener una concepción espiritualista emergentista de la creación. La peculiaridad de esta izquierda liberal era que, en su necesidad de enumerar listas de padres de la patria, de grandes literatos, poetas y librepensadores nacionales se estaba construyendo un nuevo santoral, ahora laico y nacional, o más bien, una humanización del genio creador de la nación. De esta manera, y en consonancia con

¹³³ *El Libre Pensador*, 05-05-1870, “Introducción”, p. 1

¹³⁴ *Ibid*, p.17

la idea protestante de que el espíritu santo desciende directamente en los hombres sin intermediación de la Iglesia, Ignacio Ramírez, desde el diario *El Mensajero* en 1871, hacía ver al diario la *Voz de México*, en un artículo dialogado, como los literatos hacían también descender la gracia del espíritu santo a través de la escritura, a diferencia de la Iglesia que utilizaba la palabra en el púlpito sin posibilidad de réplica. Hacía decir a Altamirano: “¡el verbo está con nosotros!”, y La Voz de México: “¡El verbo habla por boca de ganso!”, Altamirano respondía: “Tiene usted razón; nosotros nomás escribimos; quien habla, el ganso, es el curita”¹³⁵.

La resonancia de la polémica llegó a oídos del presbítero católico Emeterio Valverde Tellez que veinticuatro años después dedicaba un capítulo de su obra *Crítica filosófica* a dicha Sociedad procurando definir el libre pensamiento desde su posición de discípulo neotomista del Cardenal español Zeferino González (1831-1894) y defendiendo el racionalismo católico en un contexto en el que ya se había propagado la polémica sobre los conflictos entre la Ciencia y la Religión a raíz de la obra de Juan Guillermo Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*, traducida al español en 1876. De manera contundente para él, el libre pensamiento era un absurdo que no se sujetaba a principios positivos y que quedaba expuesto a cualquier veleidad humana,

“sobre religión niega rotundamente el orden sobrenatural, y aún todo orden suprasensible. Entroniza el examen individual y reniega de toda autoridad; por consiguiente, es un error en que tienen cabida todos los absurdos. [...] Por libre que sea nuestra vista tiene forzosamente que sujetarse a leyes anatómicas, fisiológicas, ópticas y hasta morales. [...] suprimid la autoridad, es decir, la fe en el testimonio ajeno, y os veréis envueltos en un caos más espantoso que el que precedió a la formación del mundo. [...] ¡La demostración! ¡la demostración!, existe; la damos, pero cerráis voluntariamente los ojos y negáis a priori por aversión, no por convicción. [...] Es torpísima calumnia, un bruto no la dijera, que la fe y la razón, o la fe y la ciencia estén reñidas o sean inconciliables. Repugna intrínsecamente tal oposición. Si alguna vez hay contradicción aparente, es, porque en realidad se procede con ignorancia elechi, en aquel caso concreto,

¹³⁵ *El Mensajero*, 11-07-1871, “Cómo bajo el espíritu santo, según La Voz de México”, p. 1

*se toma por ciencia lo que no es ciencia, sino sólo alguna opinión o hipótesis; o se toma por verdad lo que quizá no sea más que opinión de algún teólogo. Requiriese el más sano y elevado criterio, para saber conciliar ambos órdenes de verdades”*¹³⁶.

4.2. El templo de los literatos: la Arcadia, la Academia y el Liceo

Desligada del torbellino político de la independencia nació La arcadia mexicana (1808-1812) producto del siglo de las ‘pelucas’ en el que las élites para asegurar su prestigio debían reverenciar todo lo procedente de Francia. Nos encontramos ante una institución de poetas prototipo del rígido neoclasicismo francés asimilado como si fuera una religión, “*escuela de imitación de la imitación francesa*”¹³⁷ la definía José Zorrilla, integrada tanto por españoles peninsulares como Nicolás Fernández de Moratín, como por españoles americanos como el obispo Ignacio Montes de Oca y Obregón y quien sería su mayoral y más destacado poeta fray Manuel Martínez de Navarrete. Constituido a semejanza de la Escuela Salmantina de finales del siglo XVIII, al abrigo del primer diario cotidiano el *Diario de México* (1805-1809), fundado por los abogados Jacobo de Villaurrutia y Carlos María de Bustamante y supervisado bajo control de las autoridades virreinales como bien indicaba en su portada: “*Diario de México dedicado al exmô. Señor don José de Yturriagaray caballero profeso del orden de Santiago Teniente General de los Reales Exircitos, Virrey Governador y Capitan General de N. E. Presidente de su Real Audiencia &c &c*”. Al pie de página se leía: “*Con licencia del Superior Gobierno*”. Describía Luis Manuel del Rivero el ambiente literato de estos primeros años del siglo XIX en la sucesión rápida de acontecimientos que llevaron del idilio arcádico a la lucha política de la siguiente manera:

“Al principio de este siglo, en que el arte de hacer versos estaba aún en olor de santidad, tuvo Méjico su turba pastoral de árcades de Roma, en que se apresuraron a alistarse los mas agudos ingenios; pero bien pronto la literatura cayó en manos de la política, y a aquellos suaves acentos de la musa pastoril

¹³⁶ Valverde Téllez, Emeterio, *Crítica filosófica o Estudio bibliográfico y crítico de las obras de Filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*. Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León, México, 1904, pp. 194-200.

<http://www.filosofia.org/aut/001/ev1904.htm>. (Consultado: 03/12/18)

¹³⁷ Zorrilla, José, *La flor de los recuerdos. Ofrenda que hace a los pueblos Hispano-americanos don José Zorrilla*. Tomo I. Imprenta del Correo de España, México, 1855, p. 402

sucedieron los rancos bramidos del genio de la revolución. [...] La lectura de algunas obras extranjeras o de algunas páginas de la historia de Roma y de Atenas, y más que todo un impávido desprecio de lo pasado y una paleta bien provista con que pintar con colores de rosa el porvenir, eran los dotes e instrumentos que requería el ejercicio de escritor, el cual hablaba como un oráculo en medio de un público nuevo evocado de las entrañas de la sociedad por el acento mágico de la libertad”¹³⁸.

Interesa destacar de esta Arcadia la polémica suscitada entre Juan María Lacunza y José Joaquín Fernández Lizardi que nos sirve para descubrir la rigidez neoclásica sobre la que se sustentaban muchos de los arcades novohispanos siguiendo el refinamiento y el elitismo afrancesado. En esta vertiente encontramos a un Lacunza defendiendo el prestigio de la arcadia mexicana atacando el carácter popular de un Lizardi en su poesía *La verdad pelada* de la que decía podía ocasionar daños “*al buen gusto del país*”¹³⁹, que antes de publicar debía limar sus escritos de las referencias vulgares con las que no pretendía otra cosa que lucrarse, un carácter popular propio para

“el aguador, la cocinera y el muchacho, quienes por lo común sólo se diferencian de los brutos en la cualidad risible, usando de este atributo esencial y distintivo de su alma racional, por antojo, por capricho y poquísimas veces con fundamento”¹⁴⁰.

A lo que Lizardi respondía: “*yo no soy árcaide, ni inglés, ni Batilo, Bato; sino un pobre criollo, ignorante de la cruz a la cola; pero no tanto, que no pueda responder a Ud. siempre que me incite con sus críticas*”¹⁴¹.

Otra destacada asociación fue la Academia de Letrán que comenzó su andadura en 1836 a partir de las reuniones literarias que se habían dado en la habitación de José María Lacunza. Son años de lucha entre federalistas y centralistas, estos últimos

¹³⁸ Del Rivero, Luis Manuel, *Méjico en 1842*. Imprenta y fundición de D. Eusebio Aguado, Madrid, 1844, pp. 280-281.

¹³⁹ Pérez Hernández, M^a. del Carmén, *La arcadia de México. La primera asociación literaria del país*. Universidad Pedagógica Nacional, México, 1996, pp. 65-67. No confundir a Juan María Lacunza, miembro de la Arcadia Mexicana, con sus hijos, los hermanos José María Lacunza y Juan Nepumoceno Lacunza quienes serían fundadores posteriormente de la Academia de Letrán.

¹⁴⁰ Ibid

¹⁴¹ Ibid

apoyados por la Iglesia, los otros por el partido estadounidense, en los que hubo una gran dependencia de la figura del general Santa Anna que construyó su fama sobre la Batalla de Tampico (1829) frente a una incursión española comandada por Isidro Barradas. De esta asociación decía Guillermo Prieto en sus *Memorias* que,

“para mí, lo grande y trascendental de la Academia, fue su tendencia decidida a mexicanizar la literatura, emancipándola de toda otra y dándole carácter peculiar.

*Los folletos políticos y los poemas patrióticos dieron el primer impulso a aquella tendencia que aparecía como intermitente desahogo de la manera de ser. Alguna oda de Tagle, los cantos de Ortega D. Francisco, y de Lacunza, La batalla de Tampico, ya tuvieron más formales aspiraciones; pero realmente no pueden mencionarse como características”*¹⁴².

Aquí vemos aparecer la tendencia nacionalista de ‘mexicanizar la literatura’ que como dijimos anteriormente será una idea fundamental en las diferentes repúblicas hispanoamericanas para diferenciarse de la España peninsular. Debido a esto, nos interesa contextualizar la Batalla de Tampico pues para conmemorar su victoria se escribió la Oda *Al Ilustre Vencedor de los españoles en Tampico* (1829) de Francisco Manuel Sánchez Tagle (1782-1847) a la que se refería Prieto pero también, veinticinco años después, Santa Anna como presidente de México, autoproclamado “*Serenísima Alteza*”, decidiría organizar un concurso para conmemorar el veinticinco aniversario de dicha batalla en el que se quería premiar el que se convertiría a la postre en el Himno nacional mexicano -eso sí, con la mutilación de algunas estrofas que hacían referencia al emperador Iturbide: “*De Iturbide la sacra bandera/ ¡Mexicanos! valientes seguid*”, y al presidente Santa Anna: “*Del guerrero inmortal de Zempoala/ Te defiende la espada terrible*”, convertidos en símbolos de la reacción de la derecha primaria- cuya letra fue escrita por Francisco González Bocanegra y música de Jaime Nunó. Sería esta la única batalla de la que pudo presumir Santa Anna que a partir de la República Restaurada sería estigmatizado por el santoral liberal y patriótico mexicano por haber trabajado para la causa estadounidense durante la guerra de 1846-1848 en la que para salvar su vida

¹⁴² Prieto, Guillermo, *Memorias de mis tiempos. 1828 a 1840*. Librería de la V da. De C. Bouret, París-México, 1906, pp. 216-217

terminó por entregar más de la mitad del territorio nacional. No por otra cosa se quejaba José Vasconcelos en su *Breve Historia de México* (1956) cuando recordaba que ante las derrotas y decadencia de las élites mexicanas había sido recurrente agitar el fantasma español:

“La manía de celebrar derrotas se ha hecho a tal punto nacional, que nadie se extraña, como no sea el extranjero, que ve todo eso con pasmo. [...]

El 9 de febrero desembarcó Scott en Veracruz. La guarnición mexicana capituló. [...] En la capital se encerró Santa Anna. Reunió dieciocho mil hombres, pero no se proponía combatir. Al contrario, mandó pedir a Scott un millón de pesos para entregarle la plaza. Scott no aceptó [...] Lo cierto es que Santa Anna cumplió con Scott. Pues se quedó contemplando tranquilamente la toma de Chapultepec y el sacrificio de los cadetes, sin mover, para salvarlos, uno solo de los doscientos mil hombres que había en la ciudad de México y que presenciaron el asalto como un espectáculo.

Unos cuantos años antes, una plebe degradada de aquella misma ciudad que se veía conquistar por un puñado de extranjeros había pretendido extraer de su sepulcro las cenizas del gran Conquistador. Gente piadosa tuvo que esconder los restos de Cortés, a fin de salvar, como dice muy bien Alamán, ‘el honor de los mexicanos’. Pero la afrenta, aun sin consumarse, aguardaba reparación. El castigo era Scott. El nuevo conquistador hablaba inglés. Ya podían regocijarse los políticos a lo Gómez Farias y los intelectuales antiespañoles: pegónos el yankee”¹⁴³.

Sin embargo, lo que la historiografía liberal y nacionalista posterior ocultó disfrazando la batalla como una operación bélica de reconquista de España y que a Prieto tampoco interesó resaltar -más atento al componente poético que había motivado a Tagle-, fue la causa por la que se organizó tal intervención desde la Península Ibérica. Esta no fue otra sino el relato que hicieron al rey los españoles exiliados de México por las leyes de persecución y expulsión que se habían dado en 1827 y en 1829.

¹⁴³ Vasconcelos, José, *Breve historia de México*. Compañía editorial continental, S.A., México, 1956, pp. 347 y 354

Del famoso suceso que tuvo lugar en la presentación de un joven Ignacio Ramírez ante la Academia, parece ser que, en 1836, se puede apreciar el predominio imperante de las ideas cristianas que había entre sus miembros (fuera un catolicismo o un deísmo). Ramírez no sólo se había destacado por su radical anticlericalismo sino que también andado el tiempo asumiría todas las invectivas de la propaganda francesa antiespañola declarando en uno de sus artículos contra una afirmación del político republicano español Emilio Castelar: “¡Mueran los gachupines! Fue el primer intento de mi patria; y en esta fórmula terrible se encuentra la desespañolización de México”¹⁴⁴. No por otra cosa se le conoció entonces como el “*Voltaire mexicano*”, aunque a diferencia de este, Ramírez no fue ni rico, ni fue perseguido en su país por sus escritos a lo largo de toda su vida, sino que tan sólo hubo de exiliarse un tiempo durante el II Imperio cuando Maximiliano aprobó la Ley del 3 de octubre por la que se declaraba la pena de muerte sin ningún tipo de apelación para aquellos individuos republicanos que perteneciesen a alguna fuerza armada. También se le conoció por el seudónimo que utilizó en la publicación de *Don Simplicio* (1845) para firmar sus artículos como “*El Nigromante*” en clara alusión al espiritismo antiguo o medieval, caracterizado por las manifestaciones mundanas de demonios, herejía que había sido perseguida por la Iglesia católica. El suceso en la Academia de Letrán nos ha llegado del relato que hizo Guillermo Prieto donde se describe el revuelo ocasionado por la presentación de Ramírez del texto que iba a leer con el título de “*No hay Dios*” y en el que según el relato de Guillermo Ignacio Ramírez parecía haber adoptado una posición atea:

*“El estallido inesperado de una bomba, la aparición de un monstruo, el derrumbe estrepitoso del techo, no hubiera producido mayor conmoción. Se levantó un clamor rabioso que se disolvió en altercados y disputas. Ramírez veía todo aquello con despreciativa inmovilidad. [...] Iturralde le argüía que la belleza de Dios se veía en sus obras. -De suerte, replicaba Ramírez, que Ud. no puede figurarse un buen relojero jorobado y feo”*¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Ramírez, Ignacio, *Obras de Ignacio Ramírez. Tomo I. Poesía. Discursos. Artículos históricos y literarios*. Oficina Tip. De la Secretaría de Fomento, México, 1889, p.317

¹⁴⁵ Prieto, Guillermo, *Memorias de mis tiempos. 1828 a 1840, 189-191-192*



Imagen 4: extracto del mural *Sueño de una tarde dominical en la Alameda* de Diego Rivera

(Museo Mural Diego Rivera, Ciudad de México, 1947)

Si aceptamos que Ramírez a la edad de 18 años había adoptado ya plenamente el ateísmo resulta extraño que Prieto destaque las felicitaciones que al término de la disertación le expresó José María Lacunza del siguiente modo: “¡*Qué destreza, qué irradiación, qué flexibilidad admirable!*”¹⁴⁶. Un Lacunza que siete años después (1843) desde posiciones cristianas (deístas o católicas) molinistas haría alusión a la ciencia de visión (Dios conoce todas las cosas que sucederán de entre todas las posibles) y a la ciencia media (futuros condicionados) en un discurso de apertura de la cátedra de Humanidades del Colegio de San Juan de Letrán con el título de “*Literatura mexicana*” en el que podía coincidir con Ramírez en la defensa de una cierta libertad humana frente al rigor determinista de la Gracia Divina o de unas leyes de la Naturaleza:

*“Cuánto hay de grande en los pensamientos y acciones humanas, cuánto hay de variedad y profundo interés en nuestra naturaleza, en su elevación, sea exaltada por los medios naturales o por la gracia divina; en sus padecimientos santificados o no santificados, martirios y pruebas o castigos; en sus extraños reveses, en sus diversificadas aventuras, en sus distintas facultades, todo esto es la medida del interés y variedad de la historia. El corazón humano anhela poseer los secretos de los tiempos pasados, y quisiera, si fuera posible, anticipar el momento de la resurrección universal, para preguntar a los hombres que hoy duermen en el sepulcro, los sucesos de su vida”*¹⁴⁷.

Sin embargo, vemos que unos años después, en una polémica en torno al libre albedrío y el destino en el Liceo Hidalgo, Ramírez -ya con 56 años- sostuvo, defendiendo el positivismo frente a las posiciones de Vicente U. Alcaraz y Francisco Pimentel, que no existía el destino pero tampoco el libre arbitrio al que sustituían las pasiones humanas totalmente determinadas por las leyes de la Naturaleza, con lo cual se alejaba de las posiciones de Lacunza que había defendido la compatibilidad de la libertad humana con la existencia de unos futuros contingentes libres, de este modo, y como motivo de la consolidación de la inversión teológica Ramírez -más cercano a posiciones luteranas y calvinistas- sustituiría la Omnipotencia Divina por la Omnipotencia de la Naturaleza:

¹⁴⁶ Ibid, p. 191.

¹⁴⁷ Muñoz Fernández, Ángel, *Los muchachos de Letrán. José María Lacunza. Estudio y Recopilación*. Ed. Factoría ediciones, México, 1997, p. 267.

*“Se dice que si los hombres estuvieran dominados por la Naturaleza, todos serían iguales. Esto es increíble. Nadie puede negar que a la Naturaleza están sujetos los vegetales, y no son iguales los frutos que producen aun en la misma especie. Se ha dicho también que si no hubiera libre albedrío, la literatura no arrancaría las preocupaciones, ni las razones de unos hombres influirían en el ánimo de los otros. Todo esto sucede, es verdad, pero no por nuestro libre albedrío, que no existe, sino por la disposición de nuestro ánimo, la cual se debe a las leyes de la Naturaleza”*¹⁴⁸.

Nos detenemos por último en señalar también la importancia del Liceo Hidalgo cuya fundación se da poco después de la desgraciada guerra contra los Estados Unidos, en 1850, y para ser más exactos, el 15 de diciembre, fecha conmemorativa del aniversario del ‘grito de Dolores’ supuestamente, no ya frente a los afrancesados, sino frente a la España peninsular. Nació dicho Liceo bajo la protección del presidente entonces José Joaquín Herrera, a quien había tocado recibir la declaración de guerra de los Estados Unidos. La mayor importancia que tuvo esta asociación respecto a las otras fue el decidido apoyo oficial logrando incluso poder extender sus límites institucionales más allá de la capital mexicana, abriendo diversas sedes en Zacatecas, Querétaro, Morelia y Oaxaca. No quiere decir que las anteriores asociaciones no lo recibieran, pues el principal promotor de la Academia de Letrán -Lacunza- había estado adherido al gobierno desde los tiempos de José Joaquín Herrera y había contado desde sus inicios con el apoyo de Quintana Roo, exiliándose finalmente a La Habana tras la derrota de Maximiliano. El Liceo Hidalgo tuvo una vida muy extensa, hasta 1893, suspendida en ocasiones por motivos de la guerra contra los franceses y de la guerra civil. La misión de sus integrantes ya no iba a ser simplemente la de la producción artística: poética, teatral o novelística, sino que como bien se decía en su cuidado y lujoso órgano oficial, *La Ilustración Mexicana*, no se trataba de fomentar el estudio del “*puro entretenimiento que solo ofrezca pueriles distracciones*”¹⁴⁹, sino que se trataba de tomar un “*carácter más elevado*”, de generalizar “*todos los conocimientos*” siendo el medio de “*expresión*,

¹⁴⁸ Curiel Fedossé, Guadalupe eds., *Hacia la conformación del sistema literario mexicano del siglo XIX. Fuentes hemerográficas*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 331

¹⁴⁹ *La Ilustración Mexicana*, 1851-01-01, p. 2

de los adelantos sociales”. De este modo, serían famosas las polémicas surgidas al interior de su recinto que se extendieron a los más variados temas de su actualidad.

“Nuestros constantes esfuerzos se deben dirigir a que LA ILUSTRACIÓN tenga un carácter nacional hasta donde sea posible. [...] La historia en general, y muy en particular la de México y la del continente de Colón, es una materia de mucha gravedad y de que pueden sacarse ejemplos que imitar, escollos que huir y grandes lecciones para el porvenir. Lo pasado, cuando se mira con filosofía y con imparcialidad, presenta hechos grandes y sublimes que inflaman el corazón con el más puro entusiasmo y sentimiento que es muy fecundo en útiles resultados. Las biografías de aquellos de nuestros compatriotas que se hayan distinguido en las ciencias, en las artes, en las letras, o bien por sus eminentes virtudes, serán el mezquino tributo que a su mérito paguemos, y el débil estímulo que tenerse pueda para seguir su honroso ejemplo”¹⁵⁰.

Esta tendencia nacionalista pareja a los acontecimientos decisivos y convulsos de la segunda mitad del siglo XIX recorrerá el largo periodo de vida que abarcó el Liceo Hidalgo en cuya nómina de integrantes se pueden reconocer los diseñadores del nuevo santoral y de la historiografía decimonónica mexicana que ha llegado hasta nuestros días: Ignacio Manuel Altamirano, Francisco Zarco, Fernando Orozco y Berra, José María Tornel, Francisco Granados Maldonado, etc. Una tendencia fuertemente influida por el occidentalismo, principalmente el francés -con un fuerte influjo ya desde el siglo XVIII- y también el ‘alemán’, sobre todo, en el último tercio del siglo XIX.

La mayoría de literatos que hicieron un ejercicio de Historia, se caracterizaron por una decidida desconexión de Hispanoamérica con la España peninsular encarnadora de todos los males -según la leyenda negra propagada por los países europeos enemigos de España¹⁵¹- buscando las esencias mexicanas, desde la óptica de la razón ilustrada o

¹⁵⁰ Ibid, pp. 3-4

¹⁵¹ No hay que olvidar que desde la toma de poder de la dinastía borbónica en el imperio español a inicios del siglo XVIII se censura y se prohíbe toda publicación española sobre la Historia de España que hiciese alusión a la dinastía de los Austria por lo que esta historia será realizada fuera de las fronteras españolas, fundamentalmente en Francia. Llegados al siglo XIX, los historiadores españoles no tienen más remedio que consultar las obras históricas extranjeras para guiar sus estudios lo que supone asumir los puntos de vista de países que habían sido enemigos de España. De manera que desde 1600 hasta 1867 no se publicará en España ninguna Historia General, es decir, desde la publicación de *Rebus Hiapaniae Libri XXX* de Juan de Mariana, que se detenía en Fernando el Católico, hasta la *Historia General de España*

desde un romanticismo que volvía la mirada al pasado, bien en el mundo francés: ‘latino’, o bien en el mundo alemán: lo sajón, lo germano. Así, por ejemplo, Lacunza situó el origen de México en la llegada de Hernán Cortés cuando las naciones prehispánicas fueron “*borradas de la faz de la tierra por el dedo de Dios*”¹⁵², pero más adelante dirá que “*Los barbaros de Alemania, nuestros abuelos, señores, porque es necesario confesar que la sangre que circula en nuestras venas no se encuentra sin mezcla de godo o de sajón, bretón o franco*”¹⁵³. Por otro lado, Manuel Orozco y Berra, ilustre historiador y geógrafo, caracterizado por el diario *La Industria Nacional* en 1879 como “*un mexicanista insigne*”¹⁵⁴, suplantó el mito de fray Servando Teresa de Mier del origen prehispánico de América debido a la predicación del apóstol Santo Tomás en su obra *Historia antigua y de la conquista de México* (1880) por el mito monogenista del origen nórdico de Quetzalcoatl, de quien decía, fue el encargado de introducir la cruz, doctrinas y principios cristianos¹⁵⁵.

4.3. El Estado de Cultura en Juan Gaspar Bluntschi

En la segunda mitad del siglo XIX, en el que los llamados «liberales puros» incrementan la lucha contra la Iglesia católica, comenzó a darse una ecualización más acentuada entre la Nación y el Estado a través de la idea de un ‘Estado de cultura’ en el que la Cultura en sus diferentes categorías tomará la misma función que en el catolicismo se le dio a la administración de la gracia como don sobrenatural que eleva a los fieles de su condición mundana. Ahora, la función reivindicativa de una cultura nacional recaerá sobre la expresión de la cultura de un pueblo, ya no del Pueblo de Dios sino del Pueblo mexicano. Esta idea, que se había reclamado fundamentalmente por el mundo luterano como defensa frente a las posibles injerencias a la soberanía nacional que suponía el Concilio Vaticano (1869), fue propagada en México, entre otros, en la forma de Estado cultural, por el jurista alemán Juan Gaspar Bluntschi, en un contexto en el que la hegemonía y unidad del imperio alemán reclamaba toda la atención

(1859-1867) de Modesto Lafuente quien no tuvo más remedio que depender de los historiadores foráneos. Ver: Roca Barea, María Elvira, *Fracasología. España y sus élites: de los afrancesados a nuestros días*. Ed. Espasa, Madrid, 2019

¹⁵² Muñoz Fernández, Ángel, *Los muchachos de Letrán. José María Lacunza. Estudio y Recopilación*, 258

¹⁵³ Ibid, p. 259.

¹⁵⁴ *La Industria Nacional*, México, 25-12-1879

¹⁵⁵ Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*. Tomo I. México. Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1880, p. 188.

internacional admirada por su fortaleza y capacidad de haber hecho frente y derrotado al imperio de Napoleón III. Su obra *El Derecho Internacional Codificado* (1871), traducida y prologada por José Díaz Covarrubias¹⁵⁶, circulaba en el ámbito universitario mexicano. En el prólogo de la obra José Díaz hacía una breve exposición sobre el desarrollo del derecho internacional, que había evolucionado desde un derecho de gentes impuesto por una monarquía al derecho moderno basado en “*una justicia y un derecho que cambiaban según la raza, la cultura y la religión de las diferentes naciones*”¹⁵⁷. Según Bluntschli “*¿cuál es la verdadera base del derecho internacional?*” –se preguntaba la redacción del periódico *El Siglo Diez y Nueve* (1878)–,

*“la unidad de la especie humana dividida en varios pueblos. Si la humanidad estuviera organizada para las cosas que le son comunes, como un conjunto bien arreglado, el derecho de gentes en su acepción más elevada, tomaría el carácter de derecho universal. El defecto de esta organización, es el lado débil del derecho de gentes”*¹⁵⁸.

También se conoció su obra *Derecho Público Universal* (1880), de la cual se decía en el periódico *La Libertad* en 1880,

*“pocas personas de mediana cultura dejarán de conocer, de nombre al menos, la obra titulada: Derecho público Universal del profundo pensador alemán [...]. Esta obra tan estimada por los sabios, tan estudiada por los políticos, tan utilizada por los publicistas, acaba de ser traducida a nuestro idioma por los Sres. D. A. García Moreno y D. J. Ortega García y publicado su primer tomo por la casa editorial de D. F. Góngora y compañía, que con su Biblioteca jurídica está popularizando en nuestro país las obras de derecho más apreciables en Europa”*¹⁵⁹.

Para Bluntschli el Estado debía fortalecerse a través de los medios culturales que no eran otra cosa que “*las instituciones que el Estado crea y conserva mediante los progresos morales del pueblo y de la sociedad; las escuelas públicas de todas clases,*

¹⁵⁶ Quien fuera secretario de Justicia e Instrucción Pública (1872-1876) durante el Gobierno de Lerdo de Tejada.

¹⁵⁷ Bluntschli, J.K., *El Derecho Internacional Codificado*. Imprenta de Jose Batiza, México, 1871, p. IV.

¹⁵⁸ *El Siglo Diez y Nueve* 16-10-1878, p. 1

¹⁵⁹ *La Libertad* 04-23-1880, p. 1

las colecciones y los museos, las academias, la educación política, militar o técnica". Se trataba de administrar las tradiciones culturales del pueblo, elevarlo sobre su condición animal, civilizarlo y mejorar al Gobierno, algo que era extrapolable al México de la década de los setenta donde a la Iglesia Católica se le habían recortado sus privilegios y donde los sacerdotes acababan de perder la batalla por la administración de la 'gracia nacional', idea que iba siendo transformada con un cambio de sus contenidos en la idea de cultura.

Extrapolando las ideas de Bluntschli al contexto mexicano se puede hacer notar primero que el término cultura no estaba aún representado, ni siquiera aparece en ninguna de las leyes de Reforma, sin embargo, sí era un concepto ejercitado a través del cual se suponía que dentro del Estado de la República Restaurada no había cabida para una Iglesia universal en la que sus feligreses no podían sentirse miembros del pueblo (*volk*) y del Estado en el que habían desenvuelto sus vidas. Había que neutralizar todo poder extranjero que impidiera la identificación con la cultura nacional, de esta manera se lograría evitar las traiciones de la Iglesia contra el pueblo mexicano como lo eran para los liberales los dos imperios, el de Iturbide y el de Maximiliano, ambos sirviendo a intereses extranjeros. Para Bluntschli solo las iglesias protestantes reconocen la soberanía del Estado y no reconocen un jefe extranjero¹⁶⁰.

Aparecerá ahora, de manera más extendida y consolidada la idea de unas letras humanas –y también unas Ciencias Sociales– gestionadas por los literatos, convertidos en los nuevos funcionarios del culto patriótico que irán censurando los nuevos contenidos culturales que 'alimentarán' al pueblo mexicano.

¹⁶⁰ Bluntschli J.K., *Derecho Público Universal*. Tomo III. Góngora y compañía, Madrid, 1880, pp. 118 y 164.

PARTE II

FRENTE DE CLASE DE LA IDEA DE CULTURA

5. El marxismo frente a la Revolución mexicana: Internacionalismo y Nacionalismo

5.1. La *Kulturkampf* y la decadencia de la idea de Progreso

A partir de la cruzada anticatólica lanzada en la recién unificada Alemania comandada por el canciller Otto Von Bismarck en 1871, los territorios germanos atrajeron la atención internacional, parecían haberse convertido en el centro de la lucha mundial contra la Iglesia católica, sin embargo, en México, a partir sobre todo de la nueva generación de izquierda liberal surgida en torno a la Constitución de 1857, llevaba ya un tiempo en marcha esta lucha, utilizando el nombre de ‘Reformar’ en alusión al reformador de Wittenberg, no parecía haber levantado tanto revuelo internacional. La fórmula mágica que atrajo la atención habría que buscarla en otro lugar, parecía basarse en la utilización del término *kultur* asociado al rápido predominio y desarrollo alemán, una especie de alusión a la fortaleza que había logrado alcanzar de acuerdo con la unión y sumisión colectiva de los diferentes territorios germanos en un mismo cuerpo místico comandado por una nación alemana (*Gemeinschaft*). Las asociaciones frecuentes que se hacían del término *kultur* implicaba entonces el poder unificador de la tradición germana *Deutsche kultur* que, además, había propiciado un rápido desarrollo industrial y tecnológico. A esto habría que añadir la victoria lograda sobre el malogrado imperio francés de Napoleón III que fortalecía la imagen del joven Estado alemán fuera de sus fronteras.

En su origen las discrepancias del canciller Bismarck con la Iglesia católica estaban fundadas en una “*lucha por el poder*”¹⁶¹ entre el Estado y la Iglesia según sus propias palabras. Pero en esta lucha por el poder se decidía la propaganda hegemónica bien de un horizonte fijado por una nación alemana independiente y soberana o bien por otro horizonte que supeditaba los intereses nacionales a los dictados de la Iglesia católica. A pesar de esta similitud entre una “*lucha por el poder*” y una “*lucha por la cultura*”, la *kulturkampf* no fue un término acuñado por el canciller ateo Bismarck sino por el fisiólogo Rodolfo Virchow (1821-1902) quien se había basado en una frase de Fernando Lassalle (1825-1864):

¹⁶¹ Ludwig, Emil, *Bismarck. Historia de un luchador*, 381

*“La tendencia protestante, con su más libre espíritu de investigación en todos los sentidos, abre en el hombre más amplios puntos de vista y le lleva más pronto a trabajar con independencia. Procurad llevar a vuestros obispos a un ambiente de más libertad y a vuestros funcionarios a una actuación más independiente y entonces todo será diferente”*¹⁶².

En este contexto de la Primera Guerra Mundial predominaban titulares de prensa tales como *“La Kultur bombardea la catedral de Reims”*, *“¡Oh, la Kultur!”*¹⁶³, *“Lo que es Kultur”*¹⁶⁴, *“La conquista de Italia por Alemania”* donde se hablaba de *“los misioneros de la kultur”* o *“¿Dónde está la Bélgica donde no había mendigos?”* donde se decía que *“por allí pasó la kultur... los que se lanzan a la lucha gritando ‘Dios con nosotros’ y ‘Alemania sobre todo’”*.

A inicios de la contienda era común la contraposición que algún iluminado podía hacer entre la *kultur* alemana y la *culture* francesa dando a entender con la primera una concepción unificadora y nacionalista con tintes bélicos, y a la segunda una concepción cosmopolita y pacífica. Es decir, mientras en Alemania predominaba una idea de cultura como un organismo supraindividual y envolvente capaz de moldear a los hombres, convertida en motor de la historia, en Francia y en las naciones católicas predominaba una idea de cultura asociada al desarrollo histórico de la Humanidad, de la Libertad, del Espíritu o del Pueblo de Dios.

Existía, sin embargo, ante el gran prestigio que estaba adquiriendo la idea de cultura, que ya había desbordado su significado puramente descriptivo, una gran confusión respecto a los sentidos subjetivo y objetivo de esta. Así, por ejemplo, se podía leer en un artículo del diario *El Demócrata*, de 1918, titulado *“Cultura a pasto”* la nota que informaba de la prohibición que se había dado de las grandes obras musicales de autores alemanes que daban prestigio a la idea de cultura objetiva identificándola con la propia Nación política alemana y confundiéndola con la idea subjetiva de cultura:

“Mr. Palavicini, entusiasmado, sin duda, por el ejemplo del “cultísimo” funcionario norteamericano que prohibió a los filarmónicos tocar la música de

¹⁶² Ludwig, Emil, *Bismarck. Historia de un luchador*, 381

¹⁶³ *El Informador*, 09-01-1918, Guadalajara (México)

¹⁶⁴ *El Informador*, 13-01-1918, Guadalajara (México)

*los grandes maestros alemanes, como Wagner, Beethoven, Bach, etc., critica ayer el Plan de estudios proyectado para la Preparatoria, porque –dice– tiene el grave defecto de crear una asignatura: la correspondiente a la enseñanza del idioma alemán. ¿Y de la enseñanza del inglés, que nos dice el director de “The Universal”?”*¹⁶⁵.

En todo caso, se vertían otros juicios más clarificadores en la prensa que ‘separaban la paja del trigo’, como el corresponsal en Berlín del diario *El Informador*, Pedro Sánchez, advirtiéndolo a la población americana a inicios de 1918:

*“¿Por qué sancionáis y aplaudís los servicios germanos y os ponéis de parte de la fuerza contra el derecho, sólo porque Wagner, Beethoven, Bach, fueron alemanes? [...] ¿no queráis manchar sus gloriosos nombres mezclándolos con los de von Bissing, von Hindenburg y Bethann-Hollweg! ¡No, artistas, no cometáis ese sacrilegio: no queráis hacer solidarios a Wagner y a Beethoven de los verdugos de Bélgica”*¹⁶⁶.

La guerra había dado pie a una crisis de la idea de progresismo ya mucho antes de que Thomas Mann censurara a Alemania en lo referente a “*cuestiones que incumbían a la humanidad*” después de haber llegado a la cima de los avances tecnológicos con el diseño de la bomba atómica. Romain Rolland, Henri Barbusse, Brecco, Duchanel, Ellen Kyselma Lagerloft, Benedetto Croce y Eugenio D’Ors, entre otros, lamentaban en un manifiesto de 1919 que la guerra hubiese perturbado las filas del gremio de los intelectuales, compuesto por ‘pensadores’ y ‘artistas’, manipulados por sus gobiernos en base a “*razones históricas, científicas, lógicas y poéticas para el odio*”¹⁶⁷. De aquí no es difícil deducir el rechazo originado en Europa que comenzó a darse a los enfoques económicos y materiales del mundo histórico. A estos enfoques se opondría decididamente desde México Alfonso Caso que publicaría, *El concepto de historia universal* (1923), en el que rechazaba como falsas tesis de la filosofía de la historia la existencia de causas y leyes que determinasen el devenir de la Historia por encima de las actuaciones humanas o que la Historia fuese la exposición evolutiva del progreso de

¹⁶⁵ *El Demócrata*, 23/01/1918, México, p. 3

¹⁶⁶ *El Informador*, 9/01/1918, Guadalajara (México), p. 2

¹⁶⁷ *Repertorio Americano*, nº 4, 01/10/1919, San José (Costa Rica), p. 58

la humanidad¹⁶⁸. Alfonso Caso solo aceptaba que se había dado un progreso intelectual, pero a su vez, en este, distinguía tres ámbitos: el técnico, el científico y el filosófico, y para él, sólo se había dado tal progreso en los dos primeros. Sin embargo, este progreso intelectualista habría estado envuelto en una falsa tesis de progreso de la Humanidad a la que Caso denominó: “*intelectualista, realista, antropomórfica, antropolátrica, judaica y burguesa*”¹⁶⁹. Esta crítica iba dirigida entre otros a la corriente marxista que comenzaba en la década de los veinte a echar raíces en México. Al contrario, Marx había propiciado la crítica a aquellas concepciones que consideraban como meros epifenómenos las acciones humanas e intelectuales y que ponían el acento sobre una serie de realidades absolutas con una inercia y capacidad generativa propias. Las ideas marxistas se abrían camino gracias a la II Internacional frente al biologicismo que imperaba en aquella época como motivo del desprestigio en el que había caído la Historia y del auge que había alcanzado el darwinismo¹⁷⁰. Se haría un llamamiento no ya al Pueblo de Dios, tampoco a una República de literatos, sino a los ‘Trabajadores del espíritu’ o lo que era lo mismo, a los llamados ‘intelectuales’ de todos los países para colaborar en la formación de una sociedad socialista (*Gesellschaft*). Así describía Gustavo Bueno el proceso de realización del intelectual dentro del marxismo:

*“Así como el proletariado sólo alcanza su condición de clase universal cuando asume la misión de anular las clases, así el intelectual solo alcanza su verdadera realización (no epifenoménica) cuando se anula como clase separada”*¹⁷¹.

La educación del porvenir se entendería entonces como una combinación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual que daría lugar al hombre politécnico.

5.2. La decadencia de Occidente vista por Manuel Gamio y José Vasconcelos: antihumanismo y sobrehumanismo espiritualistas de la cultura

¹⁶⁸ Hurtado, Guillermo, *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, p. 272

¹⁶⁹ Ibid

¹⁷⁰ Scänadelbach, Herbet, *Filosofía en Alemania*. Ed. Catedra, Madrid, 1991, p. 128

¹⁷¹ Bueno, Gustavo, “Las Fuerzas del Trabajo y las Fuerzas de la Cultura”. *Revista El Catoblepas*, nº 123, mayo, 2012, p. 2

Terminada la guerra se publicó la famosa obra *La decadencia de occidente* (1918) de Oswald Spengler (1880-1936) que tanto impacto tuvo y que le dio a conocer internacionalmente. En esta obra, Spengler defendió una idea de cultura de tipo distributivo y orgánico en permanente lucha contra la Naturaleza. Fue idea de cultura múltiple o plural, que se enfrentaba a aquellas concepciones que defendían un progreso indefinido de la Humanidad. Esta cultura solía tener una duración aproximada de mil años dentro de un ciclo vital que se desarrollaba desde una serie de estadios evolutivos de tipo orgánico: de crecimiento, desarrollo, decadencia y muerte. En los modos de vida situaba Spengler la forma que cada organismo cultural iba tomando gracias a las creaciones técnicas del hombre que lo independizaban de la sumisión a la especie. Siempre partía Spengler de una exaltación de la cultura nórdica, vikinga o germánica a la que llama ‘cultura fáustica’, aquella que había alcanzado la máxima perfección técnica gracias al sometimiento rapaz de otros pueblos debido al mantenimiento de su instinto vital de supervivencia. En el momento en que este instinto vital decayera comenzaría la decadencia de la cultura. La mano y la herramienta eran las armas vitales iniciales del hombre a las que más adelante habría que agregar, una vez logrado alcanzar la técnica de la expresión verbal, las acciones de empresas y el cálculo, que juntas, lograrían unificar una acción común separando a los hombres de la ‘madre tierra’ para recluirlos en un mundo artificial sustentado bajo la protección de los Estados. Sólo un grupo de élites creadoras podía lograr sustraerse a la psicología de las masas que venía a ser la pura negación y el reducto del caos de la vida sin organización en clara alusión a la izquierda de quinta generación marxista-leninista. El impacto internacional de esta concepción antihumanista y espiritualista de la cultura fue consolidando un Reino de la Cultura en el que se tributaba admiración hacia lo que se consideraba más valioso a defender frente a un Reino de la Naturaleza amenazante:

*“La técnica en la vida del hombre es consciente, voluntaria, variable, personal, inventiva. Se aprende y se mejora. El hombre es el creador de su táctica vital. Esta es su grandeza y su fatalidad. Y la forma interior de esa vida creadora llamémosla cultura, poseer cultura, crear cultura, padecer por la cultura. Las creaciones del hombre son expresión de esa existencia, en forma personal”*¹⁷².

¹⁷² Spengler, Oswald, *El hombre y la técnica y otros ensayos*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1947, p. 30.

Como hemos visto, políticamente esta idea arraigó en la *kulturkampf* que trató de ganar la hegemonía a la Iglesia católica -según decían, institución propia de los Estados decadentes del sur- en los territorios protestantes alemanes. Este mismo enfrentamiento que tuvo su cumbre con el Concilio Vaticano I puede rastrearse desde unas décadas antes que en Alemania en México, que en medio de apuros económicos y en plena Guerra de Reforma (1858-1860) la facción de izquierda liberal no había tenido más remedio que requerir, a través de graves concesiones, de la ayuda económica y protectora de los Estados Unidos (Tratado Mc Lane-Ocampo¹⁷³, 14 de diciembre de 1859) y destruir el patrimonio de la Iglesia católica con la nacionalización de los bienes eclesiásticos (12 de julio de 1859) que era el principal opositor a los intereses de las potencias protestantes y de la izquierda liberal desde la Constitución de 1857. Potencias protestantes que, como Estados Unidos e Inglaterra, reclamaban la libertad religiosa para sus conciudadanos en cada tratado que expedían con una potencia hispana como México, mientras, por su parte, perseguían a los católicos en sus respectivos territorios. Si la situación económica había sido grave antes de la guerra de los tres años, más lo sería cuando sin ningún tipo de contemplación se aplicasen las leyes de nacionalización de los bienes del clero sin que el Estado mexicano se beneficiase en modo alguno de aquellos recursos. La bancarrota llegaría el 17 de julio de 1861 con la suspensión de pagos y la intervención europea. Es de tener en cuenta que la mayor parte de la camarilla de guías espirituales de la nación habían tenido una formación en derecho y sabemos que al menos desde 1871 se había traducido al español la obra del famoso jurista protestante Juan Gaspar Bluntschi.

Tras la Primera Guerra Mundial, en México, a diferencia de los fines imperialistas y depredadores que la *deutsche kultur* había puesto en práctica y Spengler había teorizado, tanto el antropólogo Manuel Gamio (1883-1960) como el filósofo José Vasconcelos (1882-1959), desde una misma base biologicista y espiritualista de la cultura van a derivar sus ideas hacia otros fines distintos, si bien manteniendo un común rechazo a la civilización europea y uniéndoles a Spengler el destacado lugar que ocupará la cultura como valor supremo.

¹⁷³ Ayuda económica que no llegaría puesto que el Tratado y la Convención adherida finalmente serían rechazados, para gran alivio de México, por el Senado de los Estados Unidos el 4 de enero de 1860 que reflejó la discordia que se avecinaba con la guerra de secesión.

Para Manuel Gamio la cultura era una manifestación tanto material como intelectual, “*inherente a la naturaleza humana*”¹⁷⁴ y con una evolución natural propia. Sin embargo, nos decía que ambas manifestaciones no podían darse a la vez de acuerdo con una ley de equilibrio que impide el perfeccionamiento de cualquier pueblo sobre otros. De esta manera, Gamio se situaba en un relativismo cultural en el que las manifestaciones culturales, además, son arbitrarias y no se atienen a ninguna regla determinada, solo sirven para diferenciar unas agrupaciones humanas de otras. Esta concepción distributiva y fija a un territorio o medio le sirve a Gamio para rechazar, desde esta concepción biologicista de la cultura, cualquier clase de imperialismo, atribuyendo, además, a la supuesta decadencia de la cultura europea en México la imposibilidad de adaptación al medio. De tal manera, llegó al punto de cuestionar mediante una proposición, en los albores del Congreso Constituyente de México (1916-1917) durante el II Congreso Científico Panamericano (1915-1916), las Constituciones de los distintos países americanos con mayoría de población indígena, ya que habían sido diseñadas por razas blancas europeas lo que contribuía a mantener el “*equilibrio social inestable en que se encuentran desde tiempos inmemoriales*”¹⁷⁵.

Si para Spengler las culturas como un ser orgánico, nacen, crecen y mueren, para Gamio las culturas florecen, decaen y resurgen, de esta manera, una cultura como la azteca que pudo decaer durante la invasión europea puede volver a resurgir en un futuro, sobre todo teniendo en cuenta que las sociedades autóctonas –anteriores a la conquista española –sí estaban adaptadas al medio. De modo que Gamio, rechazaba la afirmación de que México fuese un país inculto –confundiendo el sentido gnoseológico con el ontológico– puesto que las culturas estaban distribuidas geográficamente por todo el planeta en diferentes manifestaciones. De un modo intemporal podrían compararse unas a otras para ver sus diferencias o similitudes –de cantidad, no de calidad –, de este modo, Gamio llamaba la atención del cubismo y del “*expresionismo rodinezco*”¹⁷⁶ representados en las esculturas teotihuacanas y aztecas.

A la vista de la “decadencia” europea puesta de manifiesto por la guerra, Gamio optaría por la preponderancia del término introspectivo de Spengler, es decir, de

¹⁷⁴ Gamio, Manuel, *Forjando Patria*. Ed. Librería de Porrúa hermanos, México, 1916, p. 189

¹⁷⁵ *El Pueblo*, 24/02/1916, México, p. 6.

¹⁷⁶ Gamio, Manuel, *Forjando Patria*, 187

acuerdo con la ley de equilibrio que expuso, en México habrían predominado las manifestaciones intelectuales en su vertiente artística más amables que la técnica y la tecnología propia de los imperios depredadores europeos. En contraposición, esta idea de arte de Gamio, para Spengler, no dejaba de ser una señal de la decadencia de Occidente, aquella en la que se suplantaban los problemas prácticos que tenían que ver con la supervivencia vital por las especulaciones metafísicas de carácter ocioso. Por ello, una de las contribuciones de Gamio al nuevo México surgido de la Revolución sería su concepción mestiza del arte nacional que necesitaría, para constituirse, que las clases medias se acercasen al criterio estético del indio ('indianización') y éste al del arte europeo¹⁷⁷, de esta manera, una vez consolidado un mismo criterio en materia artística, quedaría establecida una de las bases fundamentales del nacionalismo. La clase mestiza –concluiría Gamio– es la que “*se puede asegurar, sin temor a incurrir en exageraciones, la única que ha producido o produce intelectualmente*”¹⁷⁸.

Si para Spengler y Gamio la cultura era entendida como un organismo viviente, para José Vasconcelos va a ser algo transcendental. Su exposición venía a recoger el nacionalismo artístico de Gamio para incorporarlo a un sistema más amplio. En este sistema el arte no va a caer del lado de la naturaleza o del mundo físico, en el que actúan las razas y se desenvuelven las naciones -entendidas de un modo confuso al mezclar sin diferenciar tanto las naciones étnicas como las políticas- sino que se la sitúa en la idea de un espíritu transcendental, por esto la cultura es una realización que no llega a cuajarse nunca del todo, es un momento espiritual, divino y superior:

“Nosotros y el mundo físico, en realidad, un solo todo amenazado de recaer en los procesos de abajo; en lo que llamamos caos de lo físico, en lo que llamamos mal en lo ético, en lo que llamamos feo dentro de la esfera de lo estético. En todas partes una misma debilidad, una misma impotencia, para lograr las formas superiores del destino. Procedimientos imperfectos de la potencia somos ambos, la naturaleza y nosotros; procedimientos torpes en manos de seres que retoman el

¹⁷⁷ Ibid, p. 66

¹⁷⁸ Ibid, p. 173

abismo en el instante exacto en que les falta el soplo divino; el trémulo misterioso de la alegría”¹⁷⁹.

Contraponiéndose a la idea de civilización spengleriana centrada en la técnica y la tecnología para Vasconcelos la misión de la civilización se correspondía principalmente con un proselitismo tendente a expandir la cultura (las “*manifestaciones intelectuales*” en Gamio), conformada por manifestaciones superiores como: la plástica, la música, la poética, la filosofía y la religión. Con esta idea de expansión cultural lo que Vasconcelos resaltaba era la necesidad de superar el caos de su época producido por los nacionalismos europeos. Para superar el racismo germánico –cuyos orígenes habría que buscar en el aristocratismo surgido de la Europa protestante y en la Revolución de independencia norteamericana, ambas, manifestaciones encuadradas dentro de la historia del liberalismo–, Vasconcelos contrapuso el mestizaje, es decir, la fusión del indio y el blanco, lo que llamó la “*raza cósmica*” capaz de desbordar las limitadas fronteras nacionales y responder a unos propósitos espirituales más elevados. Estos propósitos eran para Vasconcelos el ideal Iberoamericano que se había construido en tiempos del Virreinato y que fue un objetivo perseguido tras las independencias del siglo XIX. Este ideal que dirigía las miradas hacia el futuro era el que mejor podía guiar a las naciones americanas hacia la “*creación de formas mejores y más altas de vida*”¹⁸⁰.

El rasgo predominante en la misión de la nueva raza cósmica sería el idioma español y el portugués que tenían en común su mutua comprensión. Era el lazo que favorecería la unidad cultural continental, abierta al futuro de todas las razas de la humanidad, era la bandera de un patriotismo lingüístico que serviría de vehículo para conformar una ciudadanía espiritual. Para ejemplificar la importancia del español, Vasconcelos argumentaba que a diferencia de la civilización (técnica) germana que tuvo como característica la conquista territorial, como ya había quedado demostrado tras la Primera Guerra Mundial, en el caso de la civilización (cultural) latina no existía dicha conquista, como ya se había podido comprobar -a juicio de Vasconcelos- en la guerra del Paraguay donde las potencias en liza no habían tenido en ningún momento

¹⁷⁹ Vasconcelos, José, “El Nacionalismo en la América Latina”, *Revista Amauta* N° 4, 1926, pp. 13-14. Artículo que recoge la conferencia dada por José Vasconcelos en el Congreso Socialista de Viena en diciembre de 1925.

¹⁸⁰ Ibid, p. 16

propósitos de conquista territorial sobre el Estado a vencer: “*Toda idea de conquista en lucha de nacionales de habla española parece absurda desde el precedente de la guerra del Paraguay*”¹⁸¹.

Ahora bien, tanto para Gamio como para Vasconcelos, México y la América Latina en general necesitaban en segundo lugar de la potencia creadora europea, es decir, de las nuevas tecnologías que propiciarían una revolución benéfica para el mundo en manos de la raza cósmica: “*Imploremos pues, del Dios Cultural Extranjero, que nos haga gracia de su celo redentor*”¹⁸². Si Gamio buscaba consolidar las bases artísticas para un nacionalismo mexicano, Vasconcelos buscaba la consolidación de una especie de ciudad de Dios en la tierra, consolidada en una futura Unión Fraternal de los Pueblos, no necesariamente de habla española o portuguesa, puesto que se abría la posibilidad del empleo de un idioma que por consenso de los diferentes pueblos de la Tierra se convirtiese en el “*primer idioma civilizado de la historia*”¹⁸³.

5.3. La Revolución, el Estado mexicano y los artistas

Desde la segunda mitad de 1914, durante la Revolución mexicana, multitud de artistas, alumnos y maestros de la Academia Nacional de Bellas Artes, se unieron a las filas constitucionalistas sirviendo de enlace a la sazón el pintor y escritor Gerardo Murillo, conocido como Dr. Atl, líder en ese momento de la Casa del Obrero Mundial (C.O.M.). Convergían varios intereses en la formación de esta milicia de artistas que procedían en su mayoría de la militancia anarquista (magonista), por un lado, los intereses artísticos de índole económica y laboral, por otro lado, los intereses propagandísticos de las facciones en lucha, en este caso, la facción carrancista enfrentada a la presión villista y zapatista. Estos artistas se unieron a la Confederación Revolucionaria, fundada por Gerardo Murillo, Salvador Alvarado, Espinosa Mireles y Manuel Diéguez el 14 de diciembre de 1914, que serviría para difundir el Programa de Propaganda Nacional e Internacional de los constitucionalistas que tenía como misión una campaña proselitista hacia el interior de México —empleando principalmente

¹⁸¹ Ibid, p. 16

¹⁸² Gamio, Manuel, *Forjando Patria*, 190

¹⁸³ Vasconcelos, José (1926), “El Nacionalismo en la América Latina”, *Revista Amauta* N° 5, p. 22

publicaciones periodísticas como *La Vanguardia*¹⁸⁴– y la defensa de su imagen respecto a los ataques de la prensa internacional, especialmente de los Estados Unidos, donde diversos intereses particulares se habían visto afectados por la Revolución mexicana¹⁸⁵.

Hasta aquí, y brevemente, podemos observar la conexión entre los artistas y una de las facciones en lucha que desde entonces y en adelante sería importante mantener, hecho que quedó institucionalizado, a partir del gobierno de Álvaro Obregón, cuando en diciembre de 1920 se hizo del Estado mexicano un gestor de la “*cultural general de la nación*” y no sólo de la “*cultura superior general*” que se había redactado en el artículo 73º de la Constitución de 1917. A esta reforma habría que añadir la del artículo 3º, concerniente a la educación laica y la creación poco después de la Secretaría de Educación Pública (S.E.P., 3 de octubre de 1921) a partir de la reforma de José Vasconcelos del 9 de febrero de 1921. El edificio de la S.E.P. se convertía en el nuevo ‘templo’ encargado de gestionar, ahora sí, la militancia cultural y de repartir las prebendas necesarias para iluminar y elevar el ‘espíritu del pueblo’:

*“La República debe al Presidente Obregón y a su colaborador, el secretario Vasconcelos, el primer gran paso para cimentar la obra colosal de nuestra cultura. Ha sido necesario sentar, el precedente, mucho tiempo ansiado, de que, para integrar el núcleo de la cultura popular, tengamos edificio, punto de partida de donde irradie la energía mental que ha de darle fuerza y unidad al ramo”*¹⁸⁶.

La importancia de los artistas plásticos en la educación de las masas mediante la elaboración de un lenguaje plástico comprensible y cercano que facilitase la transmisión de los mensajes políticos y doctrinales sería muy importante en los siguientes gobiernos de la Revolución. Decía el artículo 73º reformado:

“El Congreso tiene la facultad: XXVII para establecer, organizar y sostener en toda la república escuelas rurales, elementales, superiores, secundarias y

¹⁸⁴ «El Dr. Atl fue su director; el secretario, Raziell Cabildo; los redactores, Manuel Becerra Acosta, Luis Castillo Ledón, J.M. Giffard y Jesús Ochoa. Los dibujantes fueron José Clemente Orozco, Francisco Romano Guillemín, Miguel Ángel Fernández, Francisco Valladares y David Alfaro Siqueiros. Sebastian Allende y Octavio Amador fueron los corresponsales enviados a las trincheras», nota al pie de página, Azuela de la Cueva, Alicia, “Militancia política y labor artística de David Alfaro Siqueiros: de Olvera Street a Río de la Plata”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, N° 35, enero-junio, 2008, p. 112

¹⁸⁵ Azuela de la Cueva, Alicia, *Arte y poder*. Ed. FCE, El Colegio de Michoacán, México, 2005, p. 36

¹⁸⁶ *Revista Editorial Informativa. El Maestro*, 01-01-1922, “El nuevo edificio de la S.E.P.”, p. 5.

profesionales; de investigación científica, de bellas artes y de enseñanza técnica; escuelas prácticas de agricultura, de artes y oficios; museos, bibliotecas, observatorios y demás institutos concernientes a la cultura general de la nación y legislar en todo lo que se refiere a dichas instituciones. La federación tendrá jurisdicción sobre los planteles que ella establezca, sostenga y organice, sin menoscabo de la libertad que tienen los estados para legislar sobre el mismo ramo educacional. Los títulos que se expidan por los establecimientos de que se trata, surtirán sus efectos en toda la República”.

Para los artistas se vivía una época de bonanza por la consolidación del empleo a cargo del gobierno estatal lo que cubría sus requisitos materiales, pero, sin embargo, este apoyo oficial también repercutió en una menor radicalización de sus ideas al margen de la doctrina emanada del Estado su empleador, ya que dependían de él en la elaboración de sus obras.

José Vasconcelos como primer secretario de la S.E.P. llevaría a cabo un amplio y novedoso programa educativo humanístico que haría de México el centro de experimentación y de vanguardia de Iberoamérica. Un proyecto que buscaba elevar el nivel educativo de la población en general, pero específicamente el de aquellas capas sociales que más lo necesitaban: las clases populares. En esta nueva concepción educativa, se hizo hincapié en el conocimiento de los clásicos de la literatura, como modo de alfabetización de la población, pero también se pretendió desarrollar un tipo de arte nacional a través de variadas instituciones dependientes del ramo educativo, por ejemplo, a través del Departamento de Cultura Indígena centrado en las artes populares, en el que participaron entre otros, Gerardo Murillo, Miguel Othón de Mendizábal, Roberto Montenegro y Gabriel Fernández Ledesma; también se quiso desarrollar un lenguaje artístico popular a través de la financiación de proyectos muralistas como los del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo o los de la Escuela Nacional Preparatoria; y pensando en el ramo del diseño artístico industrial se buscó la manera de facilitar el aprendizaje del dibujo, para lo cual se experimentó con el método de dibujo de Adolfo Best Maugard en las escuelas primarias, normales e industriales por medio de la Dirección de Dibujo y Trabajos Manuales. Este método que compartía el primitivismo de las vanguardias europeas consistía en el dibujo de una serie de

elementos primarios (rectas, círculos, espirales) que, combinados, adoptando una serie de reglas, podían llegar a reproducir cualquier forma de la naturaleza. Se trataba de buscar en cada individuo –en palabras de Best Maugard – el “*genio y alma del pueblo*”¹⁸⁷.

Si los gobiernos a partir del obregonismo se apoyaron en los artistas e intelectuales y comenzaron a gestionar el mundo educativo y cultural nacional, las discrepancias de motivaciones y perspectiva serían canalizadas por la oposición, entre otras, por el Partido Comunista Mexicano y la izquierda comunista en general.

Como vimos en un capítulo precedente, el proyecto educativo del Instituto de Ciencias, Literatura y Artes de Andrés Quintana Roo estuvo dividido en tres amplios sectores: 1) las Ciencias matemáticas, 2) las Ciencias naturales y 3) la Literatura que incluía: la gramática, la poesía, la elocuencia, la historia y la antigüedad. Un siglo después, en el proyecto educativo de José Vasconcelos, durante el gobierno de Obregón, también se establecerían tres amplios ámbitos educativos muy similares al anterior compuesto de la siguiente manera: 1) Conocimiento objetivo o Ciencia de los hechos (Matemáticas, Geografía, Historia natural, Física y Química, Lógica), 2) Conocimiento ético o Ciencia de la conducta (Biología, Fisiología, Psicología, Moral-Historia, Sociología) y 3) Conocimiento estético o Ciencia del espíritu (Plástica, Música, Poética, Filosofía y Religión). Esta concepción en singular de la “Ciencia del espíritu”, que nos recuerda la obra de Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y a la obra de Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura* (1942), sería la que chocaría con la concepción marxista que iba extendiéndose en México, que ponía el acento no ya en unas ciencias del espíritu o de la cultura producto de unas ‘élites burguesas’ sino en una cultura proletaria que reclamaba imponerse para alcanzar un fin socialista.

De esta manera, fue muy sonada y conocida la polémica de José Vasconcelos con el futuro líder sindical Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) al que le seguía un grupo de artistas identificados con el comunismo frente a un supuesto aparato estatal burgués. Lombardo Toledano había sido invitado por Vasconcelos para formar parte del grupo que trabajó en el impulso de la S.E.P. organizando la nueva orientación educativa que se esperaba acabase con la ignorancia de las masas -del que también formaban parte

¹⁸⁷ Azuela de la Cueva, Alicia, *Arte y poder*, 109

Alfonso Caso y Daniel Cossío Villegas, entre otros-. Trabajó como jefe del Departamento de Bibliotecas encargado de equipar a estas en toda la geografía nacional con multitud de libros de literatura universal. Esta idea de facilitar el estudio de los clásicos a las clases populares era similar a la defendida por el bolchevique Anatoli Lunacharski que por entonces ocupaba el cargo de Comisario del Pueblo de Instrucción Pública y que a raíz del Primer Congreso Panruso Proletkult (3-12 octubre de 1920) se había desvinculado de la corriente radical de Bogdánov que apelaba a una nueva cultura “*puramente proletaria*” gracias a las intervenciones de Lenin, Trotski, Pokrovski y otros revolucionarios que advirtieron del peligro de dicha ideología¹⁸⁸. Sin embargo, muy pronto, Vasconcelos discreparía en pareceres con Lombardo Toledano –quien ocupaba el cargo de director de la Escuela Nacional Preparatoria (enero de 1922)–, del que decía irritarle su “*obrerismo*”¹⁸⁹. Y es que Lombardo Toledano iba a mostrarse partidario de una concepción de la educación muy distinta de la oficial que venía diseñando Vasconcelos por lo que éste no tardó en expulsarlo (agosto de 1923) siguiéndole, como motivo de su protesta y solidaridad, los maestros Antonio Caso, Enrique Schultz, Agustín Loera y Chávez y Pedro Henríquez Ureña –cuñado de Lombardo– que trabajaba de director de la Escuela de Verano. Si para Vasconcelos se trataba de llevar a cabo una Revolución espiritual: “*Por mi raza hablará el espíritu*” decía el lema del escudo de la Universidad Nacional –refiriéndose al espíritu santo como recordó en su vejez¹⁹⁰–, en cambio, para Lombardo Toledano la educación debía facilitar la enseñanza a los obreros y basarse en principios científicos y dialécticos dando los primeros pasos para implantar una educación socialista basada en el marxismo-leninismo.

5.4. La conexión entre la izquierda marxista-leninista y los artistas plásticos

En los años veinte aparecen multitud de publicaciones de tipo artístico y propagandístico desde diversas plataformas o corrientes que fueron precedidas por el manifiesto que Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros¹⁹¹ dieron en París en 1919, *Llamamiento de orientación actual a los pintores y escultores de la nueva generación*

¹⁸⁸ “Algunas Instituciones Soviéticas”, <http://www.filosofia.org/urss/qfi.htm#luna> (Consultado: 04/04/19)

¹⁸⁹ Spenser, Daniela, *En combate. La vida de Lombardo Toledano*. Ed. Debate, México, 2018, p. 47

¹⁹⁰ Vasconcelos, José, *Obras completas: Los motivos del escudo*. Vol. II. Ed. Libreros mexicanos unidos, México, 1958, p. 778

¹⁹¹ David Alfaro Siqueiros, a diferencia de Diego Rivera, ya había participado como soldado en la Revolución mexicana en las filas constitucionalistas junto a otros artistas como el Dr. Atl y Orozco.

americana, publicado en la revista barcelonesa *Vida Americana: Revista norte centro y sud-Americana de vanguardia* (1920) a nombre de Siqueiros. En el manifiesto se rechazaba las “*influencias fofas*” de Europa, como el “*art-nouveau comercializable*” y se abrazaban “*todas las inquietudes espirituales de renovación nacidas de Pablo Cezanne a nuestros días*”, es decir, el impresionismo, el cubismo, el futurismo y la “*revalorización de voces clásicas*”. Se trataba de reintegrar a la pintura y a la escultura sus “*valores desaparecidos*” dándoles otros nuevos, sin caer en motivos arcaicos y exóticos: “*Cubramos lo humano-invulnerable con ropajes modernos: sujetos nuevos, aspectos nuevos*”. Se buscaba tomar como punto de partida al mundo indígena que - según decían- aportaría un mayor conocimiento de la naturaleza. Los pintores se reivindicaban como constructores, necesarios para sobreponer el espíritu constructivo al espíritu decorativo¹⁹². Terminaba el manifiesto apelando a la “*plástica pura*”, a dejar de lado “*la relatividad del Arte Nacional*” por la universalización donde quedaría reflejada la “*fisonomía racial y local*”, y criticando las escuelas al aire libre por sus intereses comerciales.

Siguiendo la estela de estos dos pintores y muy cercano a las corrientes marxistas, posteriormente, y a iniciativa de Vicente Lombardo Toledano se creó el 26 de febrero de 1926 el Grupo Solidario del Movimiento Obrero vinculado a la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) –central sindical que incluía acciones políticas– integrado por los pintores Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, José Clemente Orozco más el filósofo Pedro Henríquez Ureña y el arqueólogo Alfonso Caso, entre otros¹⁹³,

¹⁹² Ya se ha apuntado en muchas ocasiones la influencia del teórico del arte Élie Faure en Diego Rivera de quien fue amigo en París por aquellos años. Decía E. Faure: “*Yo llamo ‘constructores’ a aquellos que revelan que un trabajo de organización se bosqueja en una sociedad destruida*”. “*Rivera encontró en Italia lo que ya había oído de Elie Faure: la idea de que la creación artística, nutriéndose de sus propias raíces, asimila todas las contradicciones. Fue esta convicción envolvente y comprensiva lo que, más tarde, le permitió integrar lo aprendido en Europa con su vivencia de las tradiciones mexicanas antiguas y populares*”, Barguellini, Clara, “Diego Rivera en Italia”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, N° 66, México, 1995, p. 120.

¹⁹³ El 31 de agosto del mismo año se celebró un banquete al que asistieron miembros de la CROM y del GSMO. Por la CROM concurrieron Luis N. Moronés, Ezequiel Salcedo, Celestino Gasca, Samuel O. Yúdico, Ricardo Treviño, Eduardo Moneda, José López Cortés, Juan Lozano, Guillermo Palacios, Salustio Hernández, José F. Gutiérrez y Eulalio Martínez. Por el GSMO, Vicente Lombardo Toledano, José Clemente Orozco, Alfonso Caso, Daniel Cossío Villegas, Eduardo Villaseñor Gorostiza, Alberto Garduño, Enrique Delhumeau, Jorge Crespo de la Serna, Salomón de la Selva, Joaquín Ramírez Cabañas, Guillermo Toussaint, José H. Retinger, Carlos A Peralta, Ciro Méndez, Diego Rivera, Pedro Henríquez Ureña, Francisco Orozco, Francisco González Guerrero, Francisco Centeno, Germán Cueto, Xavier Guerrero, Manuel Castro Padilla, Adolfo Best, Palma Guillén, Octavio Medellín Ostos, Carlos Ortega M., Teófilo Olea y Leyva, Carlos Pellicer, Pablo Prieto, Santa Cecilia y Manuel Gómez Morín. Datos sacados

que tenía la intención de acercar a los artistas e intelectuales al movimiento obrero y a través de éste a los programas políticos de la Revolución mexicana. Como órgano publicitario utilizaron *Vida Mexicana* –cuyo nacional título contrastaba con el anterior de tipo continental o universalista– con apenas dos números, desapareciendo el grupo al año siguiente. Sin embargo, pronto le siguió la formación del Sindicato de Obreros, Técnicos, Pintores y Escultores, el 9 de diciembre de 1923, que lanzaría un Manifiesto¹⁹⁴ de adhesión al general Plutarco Elías Calles debido a la rebelión delahuertista y a la muerte del líder socialista del Estado de Yucatán Felipe Puerto Carrillo.

Se reivindicaba en el manifiesto a “*la raza indígena humillada durante siglos*”, para más adelante resaltar la facultad que tiene “*de hacer belleza: el arte del pueblo de México es la manifestación espiritual más grande y más sana del mundo y su tradición indígena es la mejor de todas*”. Iba dirigido contra “*el burgués y el capitalista*” encarnados en la facción alzada. Se contraponía el colectivismo popular frente al individualismo, por lo que se estipulaba como principio fundamental la necesidad de una socialización de “*las manifestaciones artísticas*”.

En sintonía con estos postulados el Partido Comunista Mexicano (P.C.M.) en su II Congreso celebrado unos meses antes del manifiesto (marzo de 1923), estableció dos estrategias importantes que tendrían su repercusión en la conexión del Partido con los artistas de la famosa publicación *El Machete*. Se aprobó la estrategia de “*frente único proletario y campesino*” y dejando de lado el abstencionismo se apoyó la participación electoral del general Plutarco Elías Calles¹⁹⁵. A finales de 1923, David Alfaro Siqueiros, Diego Rivera y Xavier Guerrero se integrarían al Comité Ejecutivo del Partido Comunista Mexicano. Era necesario su continuidad como escritores y como artistas en *El Machete* para facilitar la transmisión de la doctrina marxista a una amplia capa de la sociedad mexicana, en una publicación periódica que tenía como característica desde sus inicios la utilización de poesías y corridos populares, pero también se prestaba

de: Vicente Lombardo Toledano. *Datos biográficos*. Colección biografías. Universidad Obrera de México, 1988, p. 13.

¹⁹⁴ El Manifiesto fue firmado por: David Alfaro Siqueiros (secretario general), Diego Rivera (primer vocal), Xavier Guerrero, Fermín Revueltas, José Clemente Orozco, Ramón Alva Guadarrama, Germán Cueto, Carlos Mérida.

¹⁹⁵ Illades, Carlos, *El marxismo en México. Una historia intelectual*. Ed. Taurus, Ciudad de México, 2017, p. 74

especial atención a su diseño, el cual, al modo de un panfleto o de una ‘hoja volante’ tenía la posibilidad de extender sus hojas de cuartilla para mostrar la imagen de un grabado normalmente aderezado de una crítica a las clases burguesas. Diego Rivera dejaría finalmente el periódico en agosto de 1924 y en octubre se anunciaba como su nuevo órgano oficial la Liga de Impresores, Escritores y Dibujantes Revolucionarios¹⁹⁶. A partir de entonces, el P.C.M. se convirtió en su principal financiador y sostenedor.

Las ideas de estos pintores en líneas generales pueden entenderse insertas en la corriente soviética sobre todo a partir de su contacto con el mundo sindical y sobre todo con el P.C.M. La política soviética respecto a la cultura proletaria y socialista venía desarrollándola Lunacharsky con el apoyo de Lenin e incidió en la idea de extender la lucha de clases a los terrenos artísticos y educativos. En muchos puntos coincide con la idea educativa de Vasconcelos, sobre todo, en la idea expuesta ya en 1917 poco antes de la Revolución de Octubre de tomar como base las Naciones políticas para lograr armonizarlas en una cultura universal¹⁹⁷. Sin embargo, para Lunacharsky, a pesar de que la clase proletaria no se había hecho con el poder estatal, sus clases dirigentes no eran las creadoras de la cultura nacional. Esta había sido autogenerada a través de la producción de las clases trabajadoras, lo que se conocía como ‘cultura material’, pero también había sido desarrollada a partir de la ‘cultura espiritual’ producida por una clase difusa en principio, ni identificada con las clases altas ni oprimida como la clase trabajadora. Al grupo encargado de producir la ‘cultura espiritual’ se le identificaba con los intelectuales cuyo papel en la sociedad quedaría reactivado una vez tomaran una *“profunda afinidad espiritual con las masas”*¹⁹⁸.

En cuando a la idea de la comunidad primitiva o del buen salvaje había también ciertas coincidencias entre las teorías de Lunacharsky y el indigenismo revitalizado ahora por la antropología de Gamio y por el arte de Diego Rivera. La llamada ‘cultura clasista’ se identificaba con las épocas de opresión, entonces con la etapa capitalista en la cual se constituyó el proletariado y en la que se acrecentó la lucha de clases. El organicismo cultural que en O. Spengler se encarnaba en las culturas nacionales

¹⁹⁶ Lear, John, “La revolución en blanco, negro y rojo: arte, política, y obreros en los inicios del periódico El Machete”. *Revista Signos históricos*, vol. 9, julio-diciembre, nº 18, México, 2007, p. 145

¹⁹⁷ Publicado en dos artículos en el periódico *Novaia Zhisn*, el 11 (21) de junio de 1917 y el 21 de junio (4 de julio) de 1917.

¹⁹⁸ Lunacharsky, Anatoly V., *El arte y la revolución (1917-1927)*. Ed. Grijalbo, México, 1975, p. 45

lideradas por una raza y en Gamio en la cultura nacional síntesis de la raza indígena y la europea, ahora se entenderá desde las clases sociales. La cultura proletaria estaba destinada a desarrollarse y expandirse logrando vencer a la cultura burguesa para desaparecer en un futuro anegada en la ‘cultura socialista’. Sólo en dos estadios de la cultura no existiría la opresión: en la futura cultura socialista y en la pretérita cultura primitiva. La cultura del futuro tendría por misión restituir la dignidad humana de la comunidad primitiva:

*“Si en la cultura de las clases trabajadoras encontramos formas sorprendentes, no es porque estos tesoros culturales sean producto de épocas de opresión, sino reminiscencias de tiempos en que la estructura era inicialmente democrática, de relativa libertad”*¹⁹⁹.

Sin embargo, no se trataba de restablecer la situación primitiva en su totalidad, sino tan solo de restituir una sociedad sin opresiones. La cultura proletaria en su camino hacia el socialismo no podía desdeñar a la cultura burguesa como sí hacían por ejemplo los ascetas, protestantes pietistas y anarquistas. *“La cultura de la nueva clase es una modificación nueva, una metamorfosis orgánica de la cultura única y universal de la humanidad”*²⁰⁰.

Y en esta *“cultura única y universal de la humanidad”* estaba incluida la cultura burguesa que también poseía unos valores universales. Lunacharsky reivindicaba un nuevo *“sturm und drang”* para la clase proletaria y daba mucha importancia a la educación ética y estética como una manera de reorganizar los sentimientos, lo que daría lugar a la postre a un nuevo arte. A este respecto Diego Rivera escribía para una revista estadounidense en 1925:

“Lo que queda en México de arte genuino y se ha dado en llamar ‘arte popular’ no es sino la manifestación de la supervivencia del genio nativo a través de la capa gruesa y pesada de desechos corruptos europeos y norteamericanos bajo la cual la grande y la pequeña burguesía urbana y rural ha pretendido lograr el

¹⁹⁹ Ibid, p. 47

²⁰⁰ Ibid. p. 52

espíritu del pueblo cuyas expresiones verdaderas aparenta despreciar y en realidad las teme y las odia”²⁰¹.

Para Diego Rivera los intelectuales que se habían acercado a este arte – identificado por Lunacharsky como un arte campesino, igualmente oprimido en la época de la cultura clasista– lo habían desprestigiado ya que no habían logrado identificarse totalmente con él. Además, no habían logrado entender que era un arte vivo y cambiante –orgánico–, no estático y atemporal, al intentar restablecer ciertas tradiciones pasadas y desaparecidas. Más apegado a la influencia vasconceliana, Rivera situó en la producción mestiza el verdadero “*espíritu popular*”, el mismo que intentó plasmar en los muros de la S.E.P. convertida en el nuevo templo de la raza cósmica.

A finales de 1929, durante el gobierno de Emilio Portes Gil, Diego Rivera fue nombrado director de la Escuela Nacional de Bellas Artes y tuvo la oportunidad de diseñar un nuevo Plan de Estudios en el que dejaría la marca de sus ideas, lo que le ocasionaría su destitución once meses después por el revuelo que produjo y por el homogéneo bloque que le hizo frente liderado por la Sociedad de Alumnos de la Escuela de Bellas Artes seguida por la Universidad Nacional Autónoma, pero también por el P.C.M. del que había sido destituido debido a su colaboración con el Gobierno mexicano que había roto relaciones con la Unión Soviética y también por su declarado trotskismo. La finalidad de aquel plan de estudios había sido:

“dar a los alumnos la capacidad técnica más completa que sea posible, de manera que al salir de la Escuela puedan desempeñar el papel social importantísimo que el artista debe tener actualmente, y al mismo tiempo hacer de ellos verdaderos obreros técnicos, hábiles en los oficios que con las Bellas Artes se conectan directamente; a la vez esta enseñanza no tocará la personalidad del artista, ni su sensibilidad estética sino por el contrario tratará de desarrollarla dentro de la mayor libertad”²⁰².

La interpretación que daba Rivera a aquel revuelo era el de la persistente lucha de clases envuelta en una serie de intereses enfrentados por el control de la educación y las

²⁰¹ Rivera, Diego, *Arte y política*. Ed. Grijalbo, México, 1979, p. 55. Extracto de un artículo publicado en *Mexican Folkways*, n° 3, octubre-noviembre de 1925.

²⁰² Ibid, p. 88

artes. En un manifiesto dirigido a los obreros y campesinos de México, publicado en *El Nacional Revolucionario* el 26 de mayo de 1930, terminaba diciendo:

“Productores: ¡¡Toda la riqueza está hecha por las manos de los obreros y los campesinos, ellos pagan todo el aparato estatal y la llamada Universidad Autónoma también!!

¿Dará la Universidad Autónoma-burguesa lo que necesitamos? ¡¡Jamás!! Sólo formará futuros explotadores y pretenderá callarnos dándonos unas cuantas migas de cultura.

*Fundemos, pues, la Universidad Obrera y Campesina”*²⁰³.

5.4.1. Izquierdas extravagantes antes de la implantación política del nacionalismo revolucionario en México

Anteriormente hemos ejemplificado como algunos artistas plásticos que procedían de la militancia anarquista terminaron tomando contacto con algunas de las corrientes de izquierda definida de los inicios del siglo XX como serían la incipiente izquierda del nacionalismo revolucionario y la izquierda marxista-leninista. Un contacto que se daría por la iniciativa de los propios grupos políticos. Esta conexión se dio por vía de atribución, es decir, contagio, y esto nos permite decir que tales grupos fueron de izquierda nacionalista revolucionaria o de izquierda marxista-leninista, otra cosa serán las valoraciones estéticas que podamos establecer y que pueden ser independientes de los fines políticos a los que quedan conectados.

Ahora vamos a poner algunos ejemplos de lo que consideramos una izquierda extravagante que ya no tendrá un contagio directo con las generaciones de izquierda definida si no por la vía de la proporción, es decir, por semejanza dentro de sus propios campos. Con izquierda extravagante hacemos alusión en un inicio a un conjunto heterogéneo de grupos con motivaciones extrapolíticas y pertenecientes a diferentes campos categoriales (matemáticas, física, artes plásticas, medicina, etc) que seguidamente en su desarrollo experimentarán cierto arraigo hacia alguna de las capas de la sociedad política.

²⁰³ Ibid, p. 103

Para el caso del México de las primeras décadas del siglo XX tenemos como grupos más representativos de la izquierda extravagante por ejemplo el perteneciente al campo de la antropología liderado por los antropólogos Franz Boas y después por Manuel Gamio, que estuvieron desarrollando sus trabajos desde instituciones como la Escuela de Arqueología, el Departamento de Monumentos Arqueológicos y el Departamento de Antropología. También podemos incluir en estos grupos a ciertas corrientes del campo de las artes plásticas mexicanas que venían dándose desde inicios del siglo XX, como el impresionismo y el paisajismo.

Los grupos que traemos a colación se caracterizaban por haberse desarrollado al margen de la política en un momento en el que aún no se había implantado políticamente el nacionalismo cultural en México que hacemos coincidir con el gobierno de Álvaro Obregón cuando se funda la S.E.P. Su conexión con generaciones de la izquierda mexicana no es evidente al menos para las dos primeras décadas del siglo XX pero sí podemos rastrear la impronta que dejaron en su desarrollo en algunas de las capas de la sociedad política mexicana:

- En la capa conjuntiva: En lo que respecta a las artes plástica existió un movimiento entre finales del régimen porfirista y comienzo de la Revolución mexicana que parecía estar desvinculado de toda implantación política. Se llamaba la asociación libre y había aparecido como una determinación respecto del academicismo representado por ejemplo por la pintura de caballete, por el método pillet y por la enseñanza de las artes con fines comerciales. Esta asociación libre, aunque había surgido en un contexto tumultuoso, no dejaba de ser un efecto de anteriores intereses políticos y gremiales. En el fondo de la reivindicación de una asociación libre existía un conflicto entre gremios: los de la Escuela de arquitectura, integrada en la Universidad, frente a los de Pintura y Escultura que habían quedado fuera. Estos últimos lograrían establecer la primera Escuela al Aire Libre en 1913, con el nombre de Barbizón, en homenaje a un conjunto de pintores naturalistas franceses de mediados del siglo XIX. Se dijo en el discurso inaugural:

*“Que los alumnos de las clases de pintura hagan estudios del natural en contacto directo con la naturaleza, en lugares que por su vegetación y perspectiva sean característicos y peculiares de nuestra Patria y con objeto de despertar su entusiasmo por las bellezas de nuestro suelo e iniciar la formación de un arte genuinamente nacional”*²⁰⁴.

La extravagancia política de este movimiento no fue más que una apariencia efímera ya que estas nuevas escuelas sólo pudieron constituirse por su conexión política una vez que Alfredo Ramos Martínez, su patrocinador, fue elegido director de la Academia Nacional de Bellas Artes (9 de agosto de 1913).

Por otro lado, ahora sí, se puede incluir como una izquierda extravagante el proyecto de Franz Boas de construir una Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas independiente en México. Fundada en 1912 entre otros por Manuel Gamio, libre de las injerencias de los gobiernos de México, y sobre todo del de los Estados Unidos –al que había acusado de intervencionista– y que basada en la pietista *herzensbildung*, es decir, en la cultura del corazón, pretendía resolver el problema del origen asiático del hombre americano²⁰⁵. Finalmente fue truncada por la guerra durante la Revolución.

- En la capa cortical: se puede apreciar la vinculación de artistas plásticos mexicanos con las nuevas corrientes artísticas surgidas en Europa como: el impresionismo y paisajismo en un primer momento, y posteriormente, el cubismo, el dadaísmo o el futurismo que ya se puede apreciar en el manifiesto de París suscrito por Diego Rivera y David Siqueiros. Es de destacar como en el manifiesto de París se apeló a un universalismo de las artes, algo que además quedó ejemplificado en el mismo título del medio utilizado para su difusión que era el de *Vida Americana: Revista norte*

²⁰⁴ Azuela de la Cueva, Alicia, *Arte y poder*, 82

²⁰⁵ Rutsch, Mechthild, *Entre el campo y el gabinete: nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*. Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007, p. 190

centro y sud-Americana de vanguardia. Esto no exceptuaba que, por ejemplo, el Estado mexicano interviniese en la formación de Diego Rivera, financiando sus estudios en Europa.

Por otro lado, en el caso de la Antropología mexicana vemos como su participación en los foros internacionales fue abundante, lo que suponía desbordar los intereses de la propia nación política. En estos congresos internacionales se discutieron por ejemplo problemáticas respecto a si las culturas antiguas mexicanas habían recibido una transmisión cultural o si habían tenido un desarrollo cultural autóctono.

- En la capa basal: se puede incluir en esta capa la reivindicación de una protección laboral o el reconocimiento del gremio artístico que apareció desde 1915 cuando se produjo la ruptura en las filas de los artistas de la C.R.O.M. con el régimen carrancista. También se puede incluir, el proyecto nacionalista integral de Manuel Gamio quien tuvo a bien recopilar diversos escritos y publicarlos bajo el título de *Forjando Patria* (1916) justo en los momentos en los que se iban a iniciar los debates constitucionales. Su idea principal fue que no existiría un verdadero sentimiento nacional si no se atendía a la diversidad indígena del país que requería de unas necesidades distintas de la población blanca, para ello, el gobierno mexicano debería incentivar los estudios antropológicos. Era necesario integrar a las poblaciones indígenas, pero también se necesitaba que la población blanca se forjara “*un alma indígena*”, para esto, el “*antropologismo*” era la ciencia destinada a resolver dicho problema ya que era la única capaz de acercarse al indígena libre de prejuicios raciales. Frente a la Historia, la Antropología de Gamio, al igual que para el catolicismo indigenista de finales del siglo XVIII, reivindicaba una “*historia prehispánica*” como base de la nación mexicana.

A partir de la instauración de la S.E.P., debido a la novedosa política estatal educativa y cultural de Vasconcelos, íntimamente ligada a la protección de la imagen de México en el exterior, como un torbellino, haría girar en torno a sí, a multitud de movimientos artísticos de todo tipo agrupados y sistematizados políticamente que defenderían al movimiento obregonista frente a la rebelión delahuertista cuando sus

integrantes veían peligrar el apoyo estatal conseguido en ese momento. La implantación política de determinados campos de las artes y las ciencias que estaba en ciernes hizo que otros grupos pasasen a formar parte de las filas opositoras incluso definiéndose políticamente. Tal fue el caso de algunos de los integrantes del muralismo mexicano que pasaron a ser colaboradores del periódico *El Machete* y que fundaron su propio sindicato. Una vez que asimilaron la doctrina comunista que les convertía en artistas proletarios con uniforme de overol, estos artistas pasaron de constituir una izquierda extravagante a formar parte de una izquierda divagante definida por respecto a la generación de izquierda comunista. Engrosarían las filas de la oposición al Gobierno nacional y terminarían por desbordar los marcos políticos del comunismo dentro de los cuales pronto encontrarían una doctrina demasiado rígida para sus intereses comenzando a divagar por otras sendas extrapolíticas como sería el caso prematuro de Diego Rivera.

5.5. Los intelectuales: artistas y escritores

Ya desde la década de los años veinte, aun dentro de la atmósfera de postguerra, venía incrementándose el número de organizaciones, sindicales o no, de artistas e intelectuales que a modo de grupos de presión y de propaganda se decantaban por apoyar un tipo de línea ideológica frente a otras, a un determinado presidente frente a la oposición o sencillamente se erigían en portavoces divagantes de la ‘humanidad’ desde un Reino de la Cultura.

Nos interesa destacar la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios de México, pero para ello, vamos a ver las diferencias con respecto a otra organización, en este caso el P.E.N. Club de México. Ambas organizaciones encuadraban a sus miembros dentro de la categoría de los llamados intelectuales que respondían al juego de la propaganda geopolítica internacional del momento. Si estas dos agrupaciones tenían una nota de internacionalistas, existen otro tipo de intelectuales que por la estructura de su formato se arrogaban la representación de una parte de la sociedad política en la que estaban inmersos, sería el caso por ejemplo de José Vasconcelos.

Para establecer estas diferencias nos parece pertinente atenernos a una clasificación de la denotación del término intelectual de estas distintas plataformas por su relación al Hombre tomado como parámetro material²⁰⁶.

Formato 1: La estructura de este formato será distributiva, semejante a la clase de la especie de Linneo, el *homo sapiens sapiens*, al que habría que añadir como uno de sus rasgos antropológicos, la nota de ‘intelectual’. En este caso ponemos el ejemplo de una élite de intelectuales que se caracterizó por un afán filantrópico de promocionar y extender la ‘Cultura sin fronteras’ como un rasgo distintivo del ser Humano. Por ejemplo, desde esta plataforma, se decía que el sufrimiento animal generado en la industria alimentaria podía ser suavizado gracias a la cultura e intelectualidad humana que había logrado crear una sofisticada máquina de ejecución que a través de la electrocución conseguía eliminar todo daño causa del sufrimiento.

En este formato incluimos al P.E.N. Club que fue fundado en Londres el 5 de octubre de 1921 por el escritor John Galsworthy, aunque la iniciativa parece ser que corrió de parte de la escritora Catharine Amy Dawson Scott posiblemente impedida por el moralismo y la represión hacia las mujeres en la Gran Bretaña de entonces²⁰⁷. Por sus iniciales podemos saber quiénes integraban esta plataforma: “*Poets, Essayist and Novelists*”, aunque se le añadirían también dramaturgos y periodistas. Pero lo que cabe destacar es que era una organización fundamentalmente integrada por escritores, gente que escribía o gente de letras según la distinción clásica de C.P. Snow entre los dos tipos de saberes: la cultura las ciencias y la cultura de las letras²⁰⁸. Como era de esperar, creada tras los horrores de la Primera Guerra Mundial con un gran apoyo y financiamiento, respondía en primer lugar a una finalidad humanista, es decir, sus integrantes quedaban reconvertidos en una especie de élite de ‘homo intellectualis’, defensores de una razón universal, frente al otro resto de la humanidad –individuos y naciones– a la que había que alumbrar el camino hacia la luz. Era una especie de

²⁰⁶ Partimos de los criterios establecidos en el siguiente artículo: Bueno, Gustavo, “Los intelectuales: los nuevos impostores”. *Revista El Catoblepas*, nº 130, diciembre, 2012, p. 2

²⁰⁷ No por casualidad en 1909 fue prohibida la novela *Ann Veronica* de H.G. Wells –quien sería el segundo presidente del PEN Club (1932-1935)– que trata la historia de una joven enamorada que daba muestras externas de sus sentimientos tomando sus propias iniciativas, algo que escandalizaba en la puritana Gran Bretaña de entonces. Véase: Lázaro, Alberto, *H.G. Wells en España: estudio de los expedientes de censura*, Ed. Verbum, Madrid, 2004

²⁰⁸ Snow, C.P., *Las dos culturas*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988

sociedad de librepensadores que no sólo pretendía oponerse al dogmatismo cristiano sino también a las nuevas ideologías políticas de tipo marxista. Para esto, rápidamente fueron creándose filiales en distintos países del mundo occidental, hasta once durante la presidencia de Galsworthy (1921-1932).

En México iniciaría sus actividades el 31 de mayo de 1924 gracias a Alfonso Reyes y a Genaro Estrada quien sería su primer presidente:

“No sólo la cordialidad entre los pueblos –cosa vaga, ente abstracto con quienes nunca nos confrontaremos de hecho, por lo cual esta cuestión no supone un problema en la conducta –, sino la cordialidad entre los hombres, la de todos los días. No quiere esto decir que haya que pasarse la vida entre abrazos efusivos. El do de pecho no es, para la voz, la mejor escuela. Basta el registro medio, equilibrado, de la buena voluntad. De la buena voluntad [...] y del buen humor, amigos míos [...]

El PEN Club [...] va a prestarnos utilísima ayuda en la guerra santa contra la incomprensión, que es la fuente de la discordia [...]

Para lo extraordinario y heroico, no sé por qué se me figura que todos estamos un poco capacitados; y más en esta brava tierra, donde somos mejores para pelear y morir que para mantener la armonía con el vecino durante quince días seguidos”²⁰⁹.

Reparemos un poco en algunas inquietudes que resalta la prensa de la época respecto de John Galsworthy caracterizado como pacifista y animalista –quien ganaría el premio nobel de literatura en 1932–:

“Mr. Galsworthy, por añadidura, se siente hace algunos años investido de la misión de hacer cuanto pueda por evitar al mundo una guerra como la pasada [...] El trabajo suyo, con que se honra hoy nuestras columnas, es un llamamiento a los cerebros del mundo para que miren lo que hacen antes de seguir por el camino que conduce a las guerras [...]

²⁰⁹ Reyes, Alfonso, *Obras completas de Alfonso Reyes*. Tomo IV. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 434-435

Su idea central es sumamente sugestiva. Mr. Galsworthy parte del supuesto de que los pueblos no pueden entenderse directamente. Cada pueblo vive en su terruño, condenado a creer lo que se le dice, sin medios para ver el mundo por otros cristales que los que le ponen en los ojos las clases educadas. De las clases educadas descuenta también Mr. Galsworthy las que constituyen los Gobiernos, porque los Gobiernos, a su juicio, tienen el encargo de procurar el triunfo de sus pueblos en la concurrencia universal. Mister Galsworthy no habla de otras clases educadas, como los médicos y el clero, sin duda por estar convencido de que ya hacen lo que pueden por la paz de los pueblos.

Su atención se concentra en los científicos, los financieros y los escritores, especialmente los periodistas. Estos son los tres poderes que llevan el mundo. Estos tres poderes sirven ahora las competencias nacionales por creer que con ello cumplen su deber y sirven su interés”²¹⁰.

“Hace ya algún tiempo emprendió una campaña en la Prensa inglesa, que ésta ha secundado calurosamente, para que las reses destinadas al consumo público sean sacrificadas por métodos menos inhumanos y brutales que los vigentes. Según Galsworthy, los sufrimientos físicos y a veces morales que en Inglaterra se imponen a las diversas variedades de ganado de que se alimenta la especie humana, son un oprobio para el pueblo británico, que así se acredita de berroqueño en materia de sensibilidad... En suma: las reses debieran matarse por procedimientos que no las hagan padecer... por ejemplo, una podría ser la electrocución, como se hace, muy humanamente, con los condenados a muerte en los Estados Unidos”²¹¹.

Su segundo presidente fue el escritor H.G. Wells que se destacó dentro de la institución por la defensa de la libertad de pensamiento y de expresión. Fue un ferviente admirador de las ciencias en las que tenía puesta la esperanza de un futuro prometedor para la Humanidad. Miembro del socialismo fabiano²¹² inglés. En 1934 hizo un viaje a

²¹⁰ *Diario Independiente El Sol*, 2 de noviembre de 1923, p. 5.

²¹¹ *Diario Independiente El Sol*, 6 de agosto de 1922, p. 5.

²¹² Decía Engels del socialismo fabiano: “Es una camarilla de socialistas burgueses de variados estilos, desde advenedizos hasta socialistas y filántropos sentimentales, unidos únicamente por el miedo de la

la U.R.S.S. donde pudo conocer a Maximo Gorki y a Lenin, entrevistando a este último y a Stalin a quien dijo, al finalizar su entrevista, que había llegado a la U.R.S.S. con la intención de buscar escritores que quisiesen afiliarse al P.E.N. Club:

*“La organización es aún débil, pero tiene grupos de afiliados en muchos países y, lo que es más importante, la prensa informa muy detalladamente acerca de los discursos de sus miembros. Su principio es la libre manifestación de opiniones – también de opiniones contrarias. Espero poder discutir este punto con Gorki. No sé si aquí ya se está preparado para tanta libertad”*²¹³.

Formato 2: En este caso tenemos la estructura de una parte atributiva del ‘todo social’ enfrentada y determinada a otra parte, ahora sí, de su mismo nivel lógico. Desde este formato se puede establecer la clasificación de tipo político que sitúa a un lado a los ‘intelectuales de izquierdas’ enfrentados a los ‘intelectuales de derechas’.

En este segundo formato de intelectual incluimos a José Vasconcelos como representante de una clase unitaria de intelectual. Formó parte del Ateneo de la Juventud mexicana (1909) considerada como la organización que venía a renovar la “*cultura y las artes*” de México²¹⁴. Es interesante detenernos en un breve análisis de su obra *Bolivarismo y Monroísmo* (1934) para comprender el papel de intelectual de Vasconcelos en este momento. En esta obra, saliéndose del cuadrilátero nacional, Vasconcelos, como integrante más en la línea de una derecha socialista, advertía del peligro que había en adoptar ideologías internacionalistas que no eran más que el caballo de Troya de los nuevos imperialismos. Desde este formato se reconocía un combate ideológico a nivel nacional (intelectuales de izquierda e intelectuales de derecha) pero se rechazaba el internacionalismo que no sería más que un peligroso totalitarismo encubierto que eclipsaría la libertad y que representaban –en opinión de Vasconcelos– el nacionalismo europeo y norteamericano identificados como una

dominación eventual de los obreros, prontos a todo para conjurar el peligro”. Cita de: Rosental, M. Y Iudin, P., *Diccionario filosófico abreviado*. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pp. 469-470.

²¹³ “Entrevista de H.G. Wells a Stalin”, *El Viejo Topo*, n°. 358, noviembre, 2017

²¹⁴ Se fundó el 28 de octubre de 1909. Destacan entre sus miembros: Jesús T. Acevedo, Roberto Argüelles Bringas, Antonio Caso, José Escofet, Isidro Fabela, Nemesio García Naranjo, Ricardo Gómez Robelo, Carlos González Peña, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes Ochoa, Mariano Silva y Aceves, Alfonso Teja Zabre, Julio Torri, José Vasconcelos, Max Henríquez Ureña, Ricardo Arenales, José Santos Chocano, Efrén Rebolledo, Diego Rivera, Enrique González Martínez, Antonio Mediz Bolio y Martín Luis Guzmán.

‘extrema derecha’, y el internacionalismo de la URSS equiparado a la ‘extrema izquierda’.

A pesar del título de esta obra parece ser que el punto en la diana de sus críticas entonces era más el internacionalismo proletario de la URSS que el monroísmo de los Estados Unidos. Recordemos que en 1934 ocupaba el cargo de presidente de México el general Lázaro Cárdenas, que en unos años iba a integrar dentro del nuevo Partido Nacional Revolucionario (P.N.R.) a las masas obreras organizadas rápidamente por Vicente Lombardo Toledano en la nueva central sindical Confederación de Trabajadores de México (C.T.M., transformación de la Confederación General de Obreros y Campesinos de México, fundada en junio de 1933). A esto había que añadir que desde 1933 se venía trabajando en una reforma educativa que daría lugar el 8 de octubre de 1934 a una reforma de los artículos 3º y 73º que puntualizaban:

“La educación que impartirá el Estado será socialista, y, además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del Universo y de la vida social”.

Frente a estas ideologías internacionalistas, Vasconcelos oponía el modelo internacional católico que España había extendido en América mucho antes que el soviético y el monroísta. Un internacionalismo basado en la cultura, entendida desde un espiritualismo humanista, *“La cultura es concreción y eclosión del alma en su despliegue hacia lo absoluto”* y la *“Cultura es poesía de la conducta y música del espíritu según la fe del cristianismo”*²¹⁵, también la entendía, de un modo confuso, como mezcla entre una forma de expresión poética y un aprendizaje (*Bildung*). Vasconcelos se adelantó en parte y a su modo a la distinción famosa de C. P. Snow, cuando hablaba más que de una cultura científica, de una cultura tecnológica pero englobada dentro del concepto más amplio de Civilización: *“Civilizar es industrializar la agricultura o el arte”*²¹⁶, de este modo diferenciaba:

²¹⁵ VASCONCELOS, José (2011), *Bolivarismo y Monroismo: temas iberoamericanos*. Ed. Trillas, México, p. 49

²¹⁶ Ibid, p. 50

“Culta fue la Norteamérica de los tiempos de Emerson y de Poe, y en simple civilización se ha convertido la época del maquinismo a lo Ford. Culta fue la transformación que los misioneros operaron sobre las civilizaciones rudimentarias de incas o aztecas. Explorando, en seguida, en lo individual, observamos que es refinada y culta la joven campesina de Italia o de España que no sabe leer pero disfruta la música de Palestrina y de Monteverdi, así trabaje con implementos retrasados. Y es, en cambio, civilizada, pero inculta, la joven que maneja auto, pero baila el jazz y se divierte con el cine de Hollywood. Civilizado, nada más, es el agricultor de Nebraska que maneja tractores, pero entrega su sentimiento a los blues del africano. Y entre dos analfabetos, el campesino francés de técnica atrasada, pero que es dulce con los niños, y el musulmán de técnica atrasada también, pero que es brutal con la infancia y pega a los niños, hay toda la diferencia que separa la barbarie de la cultura, aunque sean ambos, técnicamente, relativamente civilizados”²¹⁷.

Vasconcelos como fundador del proyecto educativo nacional de la S.E.P. tenía muchos puntos de contacto con la ‘bóveda ideológica’ que se había ido conformando en el México revolucionario y que estaba a punto de consolidar lo que se conocería como la generación de izquierda del «nacionalismo revolucionario». Una ‘bóveda ideológica’ que estaba siendo amenazada por otras corrientes ideológicas externas provenientes de sociedades con un alto grado industrializador. El ideal propagandístico vasconceliano fue la idea de una ‘raza cósmica’ que podía acoger en su seno a amplias capas de la sociedad mexicana, una raza que había sabido integrarse antes en el ‘Pueblo de Dios’ y ahora en el ‘Espíritu del Pueblo mexicano’.

Formato 3: Tiene la estructura de una parte atributiva de un ‘todo social’ enfrentada y determinada a otra parte que ya no es de su mismo rango. Es una estructura muy parecida a la que en el siglo XIX tuvieron las élites de literatos, en los siglos anteriores los clérigos, y más atrás todavía los ciudadanos del mundo griego y romano en oposición a los bárbaros y esclavos.

Aquí podemos incluir a la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios de México fundada por un colectivo de artistas plásticos a inicios de 1934 que habían

²¹⁷ Ibid, p. 49

colaborado con Diego Rivera en los murales que el gobierno de Abelardo L. Rodríguez había financiado para decorar un edificio neocolonial que serviría de mercado en uno de los barrios pobres de la ciudad²¹⁸. En este año comenzaba a vislumbrarse un periodo más esperanzador para los artistas después de un periodo de represión ejercido por el Gobierno del presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928) y los tres breves gobiernos que le sucedieron y que logró controlar Calles dirigiéndolos contra artistas, sindicalistas y el P.C.M. Esta Liga estaba incluida dentro de una red internacional más amplia que tenía como origen y eje organizativo a la Unión Internacional de Escritores Revolucionarios (noviembre de 1927), fundada por la Comintern de Moscú. En la década siguiente daría lugar a su expansión por distintos países de Europa y América, incluyendo ahora también la categoría de artistas, dentro de la llamada Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios que se fundaría en Francia (1932), España (con tres núcleos en un inicio: Barcelona, Valencia y Madrid, en 1933), México, Uruguay, Argentina y los Estados Unidos (1935).

Este formato tiene la misma estructura atributiva que el anterior, sin embargo, la clasificación de los intelectuales ya no es partidista, sino que se aglutina en torno a una clase llamada de ‘trabajadores intelectuales’ frente al resto de la población no-intelectual. Unos intelectuales que formaban un subgrupo dentro del proletariado y que necesitaban concienciarse de su pertenencia a dicha clase para poder unir sus fines hacia el socialismo. De esta manera, a la clase del proletariado pertenecían tanto la cultura material producida por la clase trabajadora como la cultura espiritual producida por el subgrupo de especialistas del trabajo intelectual.

Estaba integrada la L.E.A.R. por artistas agrupados en diferentes secciones (o categorías artísticas: música, literatura, artes plásticas, fotografía, teatro) de entre los que cabe destacar por ejemplo a Leopoldo Méndez (grabador y primer presidente), Pablo O’Higgins (muralista), siendo presidentes, Luis Arenal (grabador), Juan de la Cabada (escritor), José Mancisidor (escritor) y Silvestre Revueltas (compositor). Como órgano de difusión propagandística utilizaban el periódico *Frente a Frente* que tomaba su nombre de la estrategia de “*clase contra clase*” que había dictado el VI Congreso de la Comintern de 1928 y a partir del cual se aumentó la presión supuestamente contra el

²¹⁸ Lear, John, *Imaginar el proletariado. Artistas y trabajadores en el México revolucionario, 1908-1940*. Ed. Grano de sal, México, 2019, pp. 196-197

sistema capitalista que estaba pasando por un proceso de crisis aguda²¹⁹. Esto agudizó el nivel de violencia no sólo contra los sectores de derecha tradicional y no tradicional de la sociedad sino también contra los llamados socialfascistas, es decir, los partidarios de la izquierda socialdemócrata y el trotskismo que incluían en su estrategia la alianza con el capitalismo.

Iniciaba su andadura el periódico *Frente a Frente* con un primer número que asumía como propia la línea ideológica marcada por el discurso pronunciado por Maxim Gorki en el Congreso de Escritores Soviéticos (17 de agosto de 1934), titulado “*A propósito de la Cultura*”, donde decía que daba con “*la fórmula en que el arte y la cultura proletarios se hallan comprometidos*”²²⁰. Las masas trabajadoras eran en palabras de Gorki la base cultural fundamental que sustentaba las artes y las ciencias. Sin embargo, por el momento, sólo en la Unión Soviética era posible elevar a las masas trabajadoras al papel de rectoras y guías que marcarían en un futuro cercano unas nuevas condiciones de vida, una nueva cultura, la socialista. Como ejemplo, Gorki hacía referencia a los numerosos pueblos en otro tiempo “*semisalvajes*” que estaban incorporados a la Unión Soviética y que gracias a ella habían adquirido por primera vez el alfabeto que les permitiría desarrollarse libremente “*mostrando al mundo el frescor primitivo de sus percepciones, su talento, su trabajo y su poesía soberbios en su simplicidad*”²²¹. La idea fundamental de la conferencia de Maxim Gorki era establecer las diferencias entre un humanismo burgués y un humanismo proletario. Un humanismo burgués que desde la plataforma del formato 3 se hacía coincidir con los formatos 1 y 2 y es que, ambos coincidían -aunque con sus respectivos matices- en la visión atributiva y aureolar de la historia que llevaba hacia la omnipotencia del Género humano para unos y la omnipotencia de Dios para el otro. Una idea compartida un año antes de la conferencia de Gorki por los firmantes del *Manifiesto Humanista*, publicado en la revista *The New Humanist*²²², de entre los que destacaba la figura de John Dewey que tanta influencia tendría en México en los años 30 a través de la llamada “*Escuela*

²¹⁹ Illades, Carlos, coord., *Camaradas: Nueva historia del comunismo en México*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2017, p. 137

²²⁰ *Frente a Frente*, nº 1, noviembre de 1934, México, p. 7

²²¹ *Dialéctica*, nº 5, Argentina, 1934, p. 251

²²² Publicado en inglés en la revista *The New Humanist*, Chicago, mayo-junio de 1933, vol. 6, nº. 3, pp. 58-61, bajo el título “*A Humanist Manifesto*”. Versión en español: <http://www.filosofia.org/cod/c1933hum.htm>. (Consultado: 21/06/19)

activa”. La tarea de los firmantes era adoptar un nuevo humanismo religioso a las condiciones científicas de su tiempo apuntando en una serie de puntos (principios) las siguientes ideas a consolidar: la idea de un desarrollo gradual de la humanidad; la realización de la personalidad humana como fin de la vida del hombre; la promoción del bienestar e higiene social y mental; el incremento de la alegría y la creatividad; el establecimiento de un orden económico socializado y cooperativo, etc. Su meta era establecer “*una sociedad libre y universal en la cual la gente voluntaria e inteligentemente coopere para el bien común*”²²³. En definitiva, una serie de puntos con los que Gorki marcará distancia caracterizando al humanismo burgués por un voluntarismo filantrópico en el que el desarrollo de la humanidad dependía de la generosidad mostrada por unas élites que mantenían una jerarquización social impidiendo a las clases trabajadoras “*tener conciencia de la unidad de sus intereses*”²²⁴. Un humanismo burgués caracterizado por sus vacías declaraciones de amor que pretendían maquillar la sociedad ocultando su convivencia con

“la esclavitud, la trata de esclavos, el derecho de pernada, la Inquisición, el exterminio total de los albiguenses de Tolosa, el suplicio de Giordano Bruno, de Juan Huss y de decenas de millares de “heréticos”, artesanos, campesinos, que se habían dejado llevar por las ideas del comunismo primitivo conservadas en la Biblia y el Evangelio”²²⁵.

Era necesario –a juicio de Gorki– contraponerle un odio de clase, es decir, una empatía negativa –en palabras del psicólogo Theodore Lipps– que permitiera descubrir las claves objetivas ocultas desde el humanismo burgués:

“exige un odio inextinguible hacia la burguesía, hacia el poder de los capitalistas, de sus sirvientes, los parásitos, los fascistas, los verdugos y los tiranos de la clase obrera, un odio hacia todo lo que obliga a sufrir, hacia todos los que viven del sufrimiento de centenares de millones de hombres”²²⁶.

²²³ Ibid

²²⁴ *Dialéctica*, nº 5, Argentina, 1934, p. 253

²²⁵ Ibid, p. 252

²²⁶ Ibid, p. 253

De acuerdo con estas líneas marcadas por Gorki en su conferencia, la L.E.A.R. había establecido una serie de principios que incluían la lucha de clases dentro de las artes y del sector intelectual frente a los sectores burgueses,

“Mediante la literatura, la pintura, la música, el teatro y demás expresiones de la labor intelectual, hemos de mostrar incesantemente el indefectible contenido de clase, a favor de la dominación capitalista, que entraña la llamada ‘cultura’ que proporciona la burguesía en todos y cada cual de sus sectores [...] En México, solamente cuando los obreros y campesinos conquisten su emancipación económico y política, la cultura estará plenamente al servicio de las fuerzas productoras, hoy oprimidas y subyugadas por una cuadrilla de zánganos hipócritas y rufianes sanguinarios”²²⁷.

Sin embargo, si ya hemos dicho que la visión del humanismo burgués era la de establecer un sentido omnipotente de la humanidad, lo mismo habría que decir del punto de vista marxista-leninista, si bien en este caso, predomina un matiz de clase pero que requería como necesario para consolidarse del orden burgués. Un humanismo proletario que prepararía la llegada de una futura cultura socialista. Un fin que tenía como precedente la victoria de la cultura proletaria sobre la cultura burguesa, llamada también ‘culturista’ y percibida como decadente. Este principio superior del marxismo-leninismo anulaba cualquier disidencia, y desde el formato 2 era temido por totalitario.

En pleno auge por la reforma educativa socialista²²⁸ en México, percibida por Vasconcelos como un intento de imponer una educación comunista, decía José Zapata Vela en su panfleto *La educación y la cultura socialistas* (1934):

“El intelectual culturista es el hombre raquíptico que se avergüenza de mostrar su desnudez frente a las fuerzas históricas de la vida. El intelectual ‘culturista’, que aspira a hacer de su vida un ‘microcosmos’, se asusta a cada instante de su pequeñez y se consuela con la creación de ‘valores eternamente válidos’, para

²²⁷ *Frente a Frente*, n° 1, noviembre de 1934, México, p. 3

²²⁸ Uno de los objetivos marcados en esta reforma por el gobierno de Lázaro Cárdenas fue: «Garantizar la independencia y soberanía del país a partir de un mayor desarrollo de las fuerzas productivas y del fortalecimiento de la cultura y de los sentimientos nacionales», recogido de: “El trabajo Productivo en la Escuela Socialista cumple con estos objetivos”. *Revista Educación*, agosto, 1937, México, p. 41

que –gota de agua en el torrente de la historia –, la fugacidad de su existencia se le haga eternamente válida”²²⁹.

Comenzaba esta obra de Zapata Vela exponiendo brevemente una sucesión de etapas históricas de la cultura conformadas por: 1) Cultura pre-capitalista, 2) Cultura capitalista, 3) Cultura revolucionaria. Dentro de la Cultura pre-capitalista incluía a un amplio abanico que iba desde las culturas clásicas (griega y romana), pasando por el cristianismo medieval, el renacimiento, el siglo de las luces y cabe suponer que también –aunque sin hacerle referencia– a un sector de la burguesía mexicana (por ejemplo, la que integraba el Ateneo de la Juventud) del momento, dentro de la cual cabe pensar que era José Vasconcelos la figura más relevante. La caracterizaba de la siguiente manera:

“Esta doctrina de la cultura como espiritualidad estética, es un lujo espiritual que se adorna con frases de misericordia para los trabajadores y se sanciona con el ‘más allá’ de la religión. Los cultos piensan, como en el verso de Dante, que ‘es el amor (amor de Dios) el que rige al sol y a las demás estrellas’, y, por ende, a la sociedad”²³⁰.

El marxismo-leninismo tenía una concepción de la cultura totalmente opuesta al espiritualismo cristiano vasconceliano. Para Vasconcelos, el marxismo-leninismo era una concepción totalitaria que dejaba la manifestación libre del partidismo fuera de rango y para el marxismo-leninismo la manifestación partidista de Vasconcelos no era más que una degeneración mixtificada de las sociedades occidentales. Desde un materialismo praterhumanista la técnica era fundamental en la cultura revolucionaria para la superación de la cultura capitalista. No podía ser considerada como un simple medio de explotación. Podemos leer, por ejemplo, en un artículo publicado en *Frente a Frente*, donde se relataba las impresiones del viaje a la URSS de Enrique González Aparicio, acompañado de Alejandra Kollontai, una referencia a la cultura soviética como la máxima expresión del proletariado:

“Y es porque en la Unión Soviética los aviones son el símbolo de la defensa, pero también de la cultura. Por ello juntos pudimos ver el avión de bombardeo y el avión de cultura ‘Máximo Gorki’. Los militares no son enemigos, en Rusia, de la

²²⁹ Zapata Vela, José, *La educación y la cultura socialista*. Ed. Dialéctica, México, 1934, p. 36

²³⁰ Ibid, p. 27

*cultura; enemigos aquí, en donde la cultura son fases de un mismo hecho, son variantes de una misma realidad*²³¹.

Sin embargo, esta estrategia violenta iba a atenuarse a partir de 1935, cuando desde el VII Congreso de la Comintern se adoptó la estrategia de “*frentes populares*” contra el fascismo con motivo del ascenso de Hitler al poder y de la posterior Guerra Civil española.

Fue iniciativa de Lombardo Toledano, apoyado desde Moscú, la idea de crear en México un frente popular. El periodo abarcó desde 1936, año de la fundación de la C.T.M., hasta 1938 año de la transformación del P.N.R. en Partido Revolucionario Mexicano (P.R.M.). En este periodo hubo algunos problemas iniciales debido a la integración del P.C.M. que no veía con buenos ojos que la iniciativa no hubiese partido de su partido. Finalmente, en junio de 1937 el P.C.M. reconocería dicha estrategia estableciendo el lema de “*unidad a toda costa*”, sin embargo, el liderazgo de dicha unidad en convergencia con el nuevo partido P.R.M. que gobernaba recaería en su fundador, el presidente del gobierno Lázaro Cárdenas.

Para entonces la L.E.A.R. había rebajado el tono de sus críticas hacia otras corrientes de izquierda en el periódico *Frente a Frente*; ocupaba un gran edificio de la ciudad subsidiado por el gobierno²³²; había organizado y participado junto a intelectuales de Alemania, Francia, Estados Unidos, U.R.S.S., España, Venezuela, Uruguay, Haití, Cuba Ecuador, Costa Rica y Argentina –independientemente de su afiliación comunista– en el Congreso de Escritores y Artistas Nacionales, celebrado del 17 al 24 de enero de 1937; y había reforzado su Liga con otras agrupaciones como la Federación de Escritores y Artistas Proletarios (F.E.A.P.) –grupo sostenido por el gobierno y bajo la dirección de José Muñoz Cota, secretario particular de Lázaro Cárdenas y director de Bellas Artes²³³–, y la Brigada Noviembre de Jalapa.

²³¹ *Frente a Frente*, n° 3, mayo de 1935, México, p. 10.

²³² Lear, John, *Imaginar el proletariado. Artistas y trabajadores en el México revolucionario, 1908-1940*, 185

²³³ Informe sobre el viaje de Rafael Alberti y María Teresa León por Estados Unidos, México y Centroamérica, marzo-octubre de 1935, RGASPI, donde 495, reg. 79, exp. 231. Extraído del libro: Spenser, Daniela, “*Unidad a toda costa*”: *La Tercera Internacional en México durante la presidencia de Lázaro Cárdenas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007



Imagen 5: Mitin de solidaridad con los pueblos en lucha contra el nazifascismo. 7 de noviembre de 1941

(sacado de la obra: Monteón González, Humberto, *México en la Gran Guerra Patria del Pueblo Soviético*. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1985, p. 112)

Esta unión aparente de diversas izquierdas canonizadas en un frente popular reforzó la impostura del ‘intelectual’ de izquierda, unido tan solo y de manera transitoria en aquel contexto por el antifascismo pero, sin embargo, en realidad, conformado por una heterogeneidad de grupos enfrentados por intereses e ideologías diferentes. Este contexto fue propicio para que desde la plataforma de los Congresos de escritores, artistas e intelectuales patrocinados desde Moscú y organizados en México por la L.E.A.R. se comenzara a transitar por la senda de la divagación, es decir, por la indefinición política. Un intelectual que se dirigía a su público desde la plataforma de una izquierda unitaria mixtificada, arrogándose la posesión de la inteligencia y hablando en nombre de la Humanidad. Sin embargo, esta supuesta unidad frente populista que pretendía revalorizar la Cultura proletaria, se tornó aparente y superflua *in situ*, y puede quedar ejemplificada si nos detenemos a analizar algunas de las intervenciones que algunos de sus miembros, en su impostora faceta de ‘intelectuales’ (artistas, escritores o políticos), llevaron a cabo, en este caso, en el Congreso celebrado en México en 1937 en el que cada uno mantuvo una línea ideológica diferentes. A finales del mismo año el grupo de la L.E.A.R. terminaría dividido entre quienes se encontraban cómodos siguiendo las líneas marcadas por el partido y quienes preferían privilegiar los objetivos artísticos de sus respectivos campos. Sería esta una polémica constante que se seguiría reproduciendo a lo largo de las décadas y que enfrentaba a una izquierda definida representada por las directrices del partido y una izquierda divagante con tendencia a superar los limitantes marcos políticos.

Tomemos algunas muestras de lo que se dijo en el Congreso de Escritores, Artistas e Intelectuales Mexicanos de 1937. A parte de la constante contraposición que se hizo a lo largo de todo el Congreso entre Cultura y Fascismo llama la atención las analogías que se establecieron entre los artistas y los escritores. Waldo Frank (1889-1967) habló del artista como un “*sacerdote de la libertad*”, mientras, Hernán Laborde (1896-1955) equiparó a los escritores con los “*ingenieros de almas*” en referencia a lo dicho por Stalin.

Tendremos por suficiente detenernos brevemente en comentar las diferencias y tensiones suscitadas en las intervenciones de estos dos ponentes en aquel Congreso maquillado por la inspiración de la unidad popular pero que sin embargo no dejaba de

ser una impostura. El primero, Waldo Frank, fue un escritor estadounidense afamado como hispanista y que podríamos considerar más en la línea de una izquierda indefinida puesto que en su discurso no hace mención alguna a un programa político respecto a una revolución nacional, y el segundo, Hernán Laborde, fue el Secretario General del P.C.M. desde 1929, que situamos claramente en la línea de la izquierda marxista-leninista definida, ya no sólo por su liderazgo como Secretario del partido sino por sus constantes alusiones a lo largo de su discurso en la necesaria revolución nacional en el camino hacia la emancipación social. Por ejemplo, el choque más palpable entre ambas posiciones fue respecto a la definición de la misión del artista. Mientras que para Hernán Laborde, siguiendo los preceptos de Lenin, el artista debía ponerse “*al servicio de la educación y la cultura de las masas*”, para Waldo Frank, más en la línea de Marx, aquella misión de servicio podía reducir el arte a un mero encargo social copiado de la cultura burguesa debido a que se trataba de un relajamiento de la constante tensión dialéctica que debía existir entre

“el obrero revolucionario y el artista revolucionario; los trabajadores dan al espíritu del artista los materiales de la realidad y los artistas devuelven a los obreros el sentido de la totalidad, la santidad y la dignidad de la vida; experiencia condicionante que informa una matriz y un dominio para la acción revolucionaria creadora. Si esta tensión dialéctica entre obreros y artistas se debilitara, el artista traicionaría al obrero y el obrero suprime al artista. La forma orgánica de la creación del nuevo mundo humano se reduce, pues, a una imagen irreal, mecánica, de dos dimensiones”.

A estas palabras de Waldo Frank parecía que iban dirigidas las diatribas de Hernán Laborde respecto a “*los aristócratas declarados o embozados del arte*” que afirmaban la incompatibilidad de gustos que había entre el pueblo y la calidad del artista a los que se atribuía una incapacidad de “*conciliar la belleza y la profundidad del contenido con la sencillez y claridad de la forma*”.

5.6. La cuestión nacional en México

El problema de la cuestión nacional dentro del marxismo-leninismo es fundamental para entender su interpretación de los estados-nación y la solución dada por estos al

problema de las nacionalidades. La resolución de dicho problema suponía entender la supuesta alienación de la humanidad debido a su fractura y desarrollo en múltiples culturas cuya unidad venía siendo más o menos inestable. De aquí se dedujo que sería obligatorio que cada unidad cultural fuese atravesada por una Revolución cultural a través de la cual se lograría alcanzar en un horizonte futuro la unidad mítica de la Humanidad. La dificultad salió al paso cuando se trataba de establecer la relación que estas esferas culturales nacionales debían de tener respecto de un proyecto universal del género humano que tenía –en el caso aquí tratado– al proletariado como horizonte en un contexto en el que cada vez era menos dado el aislacionismo internacional de las sociedades humanas al modo como lo estudiaban –y aún hay quienes lo estudian– los antropólogos, a modo de sociedades distribuidas y desconectadas unas de otras, al modo de un botánico estudiando la estructura de cada planta en su herbario o incluso tal y como las entendía Oswald Spengler. Entonces una de las explicaciones que se buscó fue que estas unidades culturales eran inestables e implicaban una fractura o ‘alienación’ respecto a la cultura universal del proletariado. La complejidad del asunto, sobre todo, apareció en aquellos países donde convivían multitud de minorías nacionales (étnicas), como era el caso de Rusia y como también era el caso de México, ¿cómo debía entenderse la relación entre estas culturas minoritarias y la cultura universal?²³⁴ Por tanto, este era un punto crucial para la izquierda marxista mexicana que debía resolver las siguientes cuestiones, ¿era México un país que había alcanzado el estadio del capitalismo en un desarrollo histórico semejante al de Rusia? Y si no era así, ¿requería de las mismas soluciones dadas a sus naciones étnicas? ¿era la U.R.S.S. de Stalin un ejemplo a seguir en la cuestión de las nacionalidades?

Dos acontecimientos internacionales marcarían decisivamente el periodo que recorre la presidencia de los gobiernos de Lázaro Cárdenas (1934-1940) y de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) hasta la finalización de la II Guerra Mundial (1939-1945) en la concepción de la cuestión nacional en el marxismo-leninismo mexicano:

²³⁴ Para estos problemas no hacemos más que seguir la explicación de Gustavo Bueno sobre la visión materialista de la cultura y la confluencia de la idea metafísica de cultura con la idea metafísica de producción expuestas en la siguiente obra: Bueno, Gustavo, *El mito de la cultura*, 98-106. También recomendamos el capítulo “Filosofía de la producción” y el apartado “Capa basal: Base y superestructura” de la tesis doctoral de: López Rodríguez, Daniel Miguel, *Materialismo y espiritualismo. La crítica del materialismo filosófico al marxismo-leninismo*. Universidad de Sevilla, Facultad de Filosofía, Departamento de Estética e Historia de la Filosofía, 2017, pp. 479-488 y pp. 378-384

- 1) El tratamiento dado por Stalin al problema de las nacionalidades en la conformación de la U.R.S.S. coincidió con una época de grandes avances industriales con miras a un futuro –y próximo– conflicto bélico. El comunismo de Stalin serviría de modelo antiimperialista para los procesos descolonizadores de Asia y África, pero también en América. No era para menos, puesto que a raíz del Tratado Brest-Litovsk, del 3 de marzo de 1918, por el que el comunismo soviético se topaba con la primera contradicción -no se aplicaba la revolución universal para alcanzar el triunfo del proletariado- replegándose sobre Rusia, conseguiría en dos décadas poner a la U.R.S.S. en un nivel de desarrollo tecnológico e industrial que podría hacer frente a otros imperios como el nazi. Pero esto llevaba a otra contradicción más, y era que la lucha de clases no era el motor de la historia sino la lucha entre Imperios. De este modo, en el problema de las nacionalidades, el tratamiento dado fue un rechazo a cualquier disidencia considerada por Stalin como de desviación de derecha, bien fuese en la forma de un federalismo o de un separatismo -como había ocurrido en el antiguo imperio Austrohúngaro-. Como freno a estas disidencias, entre otras causas, Stalin alentó un fuerte desarrollismo económico aplicando recetas capitalistas con inversiones extranjeras. Estos avances económicos e industriales unidos a la crisis económica en occidente a raíz del crac de 1929 elevaron a la U.R.S.S. a la categoría de modelo frente al aparente desmoronamiento del capitalismo.
- 2) La Guerra Civil española y el desenlace a favor del bando franquista fue muy seguido tanto desde México como desde el campo de batalla peninsular en el que participaron numerosos mexicanos. El acercamiento de Franco a Alemania, en los primeros años de la II Guerra Mundial, debido a su vocación germanófila –moderada a partir de 1945– y su pretensión colonial en África, fue lo que reavivó la propaganda de odio hacia una España que ya desde el siglo XIX venía siendo etiquetada como atrasada, decadente y ahora fascista. Este carácter y su proyecto de estrechar lazos con las repúblicas americanas a través de secciones de la Falange hizo saltar las alarmas fundamentalmente en el periodo de la II Guerra Mundial en el que el espionaje nazi estaba a la orden del día en México de manera que los partidos y organizaciones de derecha socialista y de derecha

no alineada como la Unión Nacional Sinarquista, la Acción Revolucionaria Mexicanista, el Partido de Acción Nacional y el Partido Autonomista Mexicano eran vistos como quintacolumnistas desde la plataforma de la izquierda comunista. Sin embargo, no deja de ser interesante constatar que ante el nuevo ciclo de guerra imperial -y no de clases-, los grupos marxista en México, utilizasen el caso español como arma propagandística para alentar una mayor unión hacia sus programas tanto del proletariado como de la burguesía y no sólo a nivel nacional sino en muchas ocasiones con la intención de crear un bloque imperial continental liderado por los Estados Unidos que pudiera hacer frente a las amenazas alemanas y llegado el caso a las españolas.

A continuación, vamos a detenernos en el tratamiento dado a la cuestión de las nacionalidades por una serie de personajes mexicanos que más o menos vinculados a la política desarrollaron sus ideas en este contexto conflictivo internacional.

5.6.1. Vicente Lombardo Toledano (1894-1968)

A Vicente Lombardo Toledano hay que situarlo como el máximo referente del comunismo mexicano de la primera mitad del siglo XX a pesar de no haber militado en el Partido Comunista Mexicano. Nació en el seno de una familia de origen italiano enriquecida en México por la minería y venida a menos a partir de la Revolución. Perteneció al grupo de los llamados Siete Sabios (Manuel Gómez Morín, Alberto Vázquez del Mercado, Antoni Castro Leal, Alfonso Caso, Teófilo Lea y Leyva y Jesús Moreno Vaca) fundadores de la Sociedad de Conferencias y Conciertos en septiembre de 1916 con la intención de servir de difusión cultural. Se destacó sobre todo por su labor sindical tanto a nivel nacional como internacional, fundando el 26 de febrero de 1936 la Confederación de Trabajadores de México (C.T.M.) y unos años después, en 1938, la Confederación de Trabajadores de América Latina (C.T.A.L.) que tuvo un papel destacado durante el Gobierno del presidente Lázaro Cárdenas. Una de las características de su pensamiento que lo acompañó toda su vida fue su antiimperialismo, idea muy arraigada en diversas capas de la sociedad mexicana ya desde el siglo XIX, y que aparece explicitado tempranamente ya en su panfleto *La Doctrina Monroe y el Movimiento Obrero* (1927).

En 1935 realizó un viaje a la URSS, organizado por los comunistas españoles Rafael Alberti y Rosa León, con parada en Europa para tratar cuestiones sindicales y conocer a Otto Bauer. El interés principal del viaje fue constatar de primera mano los trabajos realizados en la U.R.S.S. para alcanzar el avanzado estado de desarrollo económico e industrial que se estaba produciendo y por otra parte ver cómo se estaba tratando el problema de las nacionalidades para lo cual Lombardo realizó un extenso itinerario que le llevó a visitar Ucrania, el Cáucaso y el Transcaucaso. Lo que parece que más le impresionó de su visita fue la sorprendente transformación industrial de los territorios ocupados por nacionalidades antes oprimidas por el imperio de los zares. A su llegada a México dio una conferencia en la que definiría el concepto de nación de acuerdo con las siete características establecidas por Stalin a modo de notas esenciales o propias en *El marxismo y la cuestión nacional* (1914):

“Yo diría: es un proceso o producto de la historia, una comunidad de lengua, una comunidad de territorio, una comunidad económica, y, al mismo tiempo, una comunidad de carácter, una comunidad psicológica, que se expresa como una suma de estos factores particulares o analíticos, en una cultura también inconfundible [...] a eso se debe la pugna casi secular de las naciones pequeñas [...] y que nos alcanza a los mexicanos, lo mismo que a los demás pueblos latinos de América, por nuestra característica también inconfundible, de nacionalidades oprimidas”²³⁵.

Al hacer un breve recorrido —en su exposición— por la Rusia zarista a través de sus nacionalidades oprimidas, Lombardo parecía ver su equivalente en el imperio español del Antiguo Régimen, pero también en el México independiente del siglo XIX. Así, en clave de lucha de clases, los enemigos principales en dicho Imperio —decía— eran:

“el régimen zarista, era el conjunto de grandes hacendados, era el conjunto de los financieros del país, era el conjunto de sacerdotes que imponía la lengua, eran los maestros y los intelectuales que llegaban a esos territorios con el aire de señores representantes de una etapa superior de la humanidad”²³⁶.

²³⁵ Lombardo Toledano, Vicente, *Escritos acerca de la situación de los indígenas*. Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México, 1991, p. 142

²³⁶ Ibid, p. 147

Pero la comparación la llevó Lombardo incluso más atrás en el tiempo, al periodo prehispánico, cuando la opresión de las nacionalidades estaba ya presente a través del sometimiento establecido por el Imperio azteca hacia el resto de los conglomerados nacionales (étnicos). Sin embargo, para Lombardo estas naciones étnicas no eran parte del problema en México en lo relativo a los aspectos del derecho de autodeterminación, como sí sucedía en la U.R.S.S., puesto que a lo largo del siglo XIX se había ido desarrollando una revolución burguesa que había consolidado una estructura nacional política.

A raíz de esta comparación, podemos apreciar que Lombardo se adhería plenamente a la perspectiva soviética que había establecido la diferencia para el problema de las nacionalidades entre: un bolchevismo oriental, definido por Lenin y Stalin, que predominaba en aquellos Estados que todavía no habían alcanzado una revolución burguesa; y un bolchevismo occidental, que era el que había definido Rosa Luxemburg y que predominaba en Occidente –incluyendo Europa occidental y todo el continente americano–, es decir, en aquellas naciones políticas surgidas de las revoluciones burguesas (la Revolución de Independencia estadounidense, la Revolución francesa y sus secuelas en Europa y España, así como las Revoluciones de independencia en los territorios Hispanoamericanos). Esta distinción es importante porque cada una establece un curso histórico diferente en la formación de las nacionalidades por lo que el principio de ‘autodeterminación de las naciones’ sólo tendría sentido en aquellos pueblos que aún no hubiesen pasado por una revolución burguesa y al contrario hubiesen pasado a formar parte de estados imperiales como eran los casos de Rusia, del Imperio Austro-húngaro o del Imperio Otomano en los que una o varias clases burguesas sometían al resto de la población. En el caso de México, como Estado encuadrado dentro del bolchevismo occidental, la revolución burguesa fue realizada –según Lombardo– por la raza mestiza, surgida de la fusión de españoles e indios a través de las guerras de Independencia.

Antes de su llegada a la U.R.S.S. hizo una parada en Europa donde tenía la intención de visitar al líder austromarxista Otto Bauer (1881-1938) contra quien Stalin había erigido su teoría de las nacionalidades. Bauer, a diferencia de Stalin, había centrado su atención en una sola de las características que el dirigente soviético había

establecido para la conformación de una nacionalidad. Su intención no era seguir la doctrina del comunismo soviético, sino que con su polémica obra *La cuestión de las nacionalidades* (1924) pretendía “ensayar el método marxiano de investigación social en un nuevo campo de trabajo”²³⁷, el de la psicología. Respecto al juicio de Lenin de que el austromarxismo de Bauer no se construye sobre la base del materialismo histórico sino sobre el psicologismo²³⁸ debemos matizar que no es que Bauer no emplease el materialismo histórico sino que más bien no seguía la línea trazada por Marx –continuada por Lenin y Stalin– en base a reducir en sus análisis las ideas superestructurales a las bases sociales y económicas, sino que más bien, era otra manera de emplear el materialismo histórico reduciendo ahora las ideas superestructurales a la psicología, en este caso al “carácter de las naciones”. Para Bauer la “comunidad de carácter” era la determinación fundamental de la nacionalidad junto a la “comunidad de destino”, al margen del territorio, de la lengua o de la vida económica. Esta idea suponía poner en primer lugar las diferencias entre naciones en base a criterios psicológicos y en segundo lugar remarcar las diferencias entre Estados que se podía comprobar comparando las distintas reacciones de sus individuos ante sucesos idénticos. Para esto, Bauer elaboró una exposición histórica a través de la cual pretendía arrojar luz sobre la «apariencia sustancial» del carácter nacional que no es más que “el precipitado de procesos históricos pasados, que se vuelve a modificar por obra de procesos históricos subsiguientes”²³⁹.

Lombardo Toledano mostró interés en la teoría de las nacionalidades de Bauer, sin embargo, ésta tenía el defecto de proceder hacia un relativismo cultural que –a ojos de Lombardo y de Stalin– motivaba divisiones al interior de la clase obrera, algo que era intolerable tras el desmembramiento del imperio austrohúngaro en nacionalidades culturales y los mismos peligros desestabilizadores surgidos en Polonia, Lituania y Rusia. Como había podido presenciar durante su estancia en la U.R.S.S., a su paso por la ciudad de Bakú, a Lombardo le llamó la atención la creación del llamado “Palacio de la Cultura Tiurca” que estaba dirigido por mujeres “tiurcas” y cuya misión era

²³⁷ Bauer, Otto, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*. Ed. Siglo XXI, México, 1979, p. 3

²³⁸ Armesillas, Santiago, *El marxismo y la cuestión nacional española*. Ed. El Viejo Topo, Madrid, 2017, p. 172

²³⁹ Bauer, Otto, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, 10

convencer a sus compatriotas de que se despojases del “*chadra*” (especie de burka o hiyab turco) y luciesen sus rostros de acuerdo con la nueva cultura universal que ofrecía la cultura revolucionaria. Para el caso de México, Lombardo reconocía como el único aspecto positivo de la Revolución mexicana: “*exaltar la nacionalidad mexicana*”, a pesar de que “*No hemos llegado en esta exaltación más que hasta el folklore; pero algo es algo*”, es decir, hasta el punto relativo al “*carácter nacional*” apuntado por el austromarxista. La teoría de Bauer ponía el acento en las diferencias culturales conformadoras del “*carácter nacional*” para lo cual proponía como solución a las reivindicaciones nacionales la autonomía cultural-nacional, mientras que de acuerdo con la pretensión de Lombardo —siguiendo a Stalin— lo esencial era, siguiendo los dictados del comunismo soviético, la autonomía de tipo regional basada en las características enumeradas por Stalin. Esta política daría sus frutos en países islámicos situados bajo el “*foco de irradiación cultural soviético*” logrando grandes avances políticos y sociales que a la postre, tras el derrumbe de la U.R.S.S., quedarían en el olvido de la Historia occidental²⁴⁰. En definitiva, para Lombardo, la cuestión de las nacionalidades indígenas —o naciones étnicas— en México debía resolverse, sin duda, pasando por su integración en el proceso de desarrollo nacional mexicano de modo que desde la categoría de clase trabajadora pudiese aspirar a ser elevada a clase nacional incorporándose de esta manera a la cultura universal proletaria, de ahí que se preguntase “*¿En cuál civilización?*” habría que integrar a los indígenas, y continuaba:

“¿En la civilización de los filósofos espiritualistas que tenemos? ¿En la civilización de los representantes de la prensa burguesa y clerical como el Excélsior? ¿En la civilización que preconizan los órganos del clero mexicano, como son los de escándalo que todos los días tenemos en las esquinas y cuyos nombres se escriben con minúscula, como el omega, el hombre libre, y otros de igual jaez? ¿En la civilización que preconizan los llamados intelectuales de la clase media, imbuidos en el propósito de hacer fortuna en el menor tiempo posible sin importarles los medios? ¿En la civilización de los políticos mexicanos que en buena parte roban las arcas nacionales? ¿En la civilización que preconiza

²⁴⁰ Este contraste de los países islámicos entre una época presoviética y otra postsoviética llamaría la atención en un Occidente ya inmerso, gracias al eurocomunismo de los años 70 y a la socialdemocracia subsiguiente, en la perspectiva relativista baueriana de las naciones.

la mayoría de nuestros maestros, que tienen una cobardía formidable respecto a las nuevas ideas, y que las viejas no las entienden? ¿En la civilización que preconizan los españoles, los ingleses, los norteamericanos, los alemanes y los franceses dueños de la escasa industria nacional? ¿En cuál civilización vamos a incorporar al indio?”²⁴¹.

Como en México aún no existía un gobierno proletario el problema no podía resolverse, pero sí se podía trazar –a juicio de Lombardo– unas líneas programáticas con soluciones futuras, un programa que sin duda estaría basado en algunas de las felices experiencias soviéticas puesto que, como habían señalado Lenin y Stalin, se podía seguir en Occidente la estrategia del bolchevismo oriental, pero para ello era necesario tener en cuenta una serie de indicaciones²⁴²: trazo de divisiones administrativas de acuerdo a la homogeneización de territorios indígenas, autonomía política absoluta, fomento de las lenguas vernáculas, reactivación económica y colectivización e industrialización del sector agrícola.

Lombardo falleció en 1968 sin poder constatar el final de la trayectoria del experimento soviético. Si dentro del proyecto soviético Stalin, continuando la tradición marxista-leninista, había rechazado el federalismo –“*El federalismo es una derivación de principios y concepciones pequeño-burguesas del anarquismo. Marx es centralista*”²⁴³, decía Lenin– debido a que se basaba en la concesión de privilegios y constituía el caballo de Troya del separatismo, la solución que encontró fue la de la unión internacional organizando a los obreros en colectividades únicas, de ámbito local y a su vez todas ellas unidas en un Partido único. El problema de la fragilidad de dicha estructura se demostraría décadas después, en 1991, cuando se desmoronó el Partido a raíz del federalismo, tal y como había predicho Stalin, y al igual que ocurriría en Yugoslavia, Checoslovaquia y Etiopía:

“La URSS cayó cuando el Partido Comunista de la Unión Soviética se rompió por culpa del separatismo de las repúblicas federadas, siendo el punto de no retorno el momento en que el Congreso de los Diputados del Pueblo de la República Socialista Federativa Soviética de Rusia desafía a la República de la URSS y

²⁴¹ Lombardo Toledano, Vicente, *Escritos acerca de la situación de los indígenas*, 159

²⁴² Armesillas, Santiago, *El marxismo y la cuestión nacional española*, 184

²⁴³ Ibid, p. 162

disuelve el Partido Comunista de la Unión Soviética el 6 de noviembre de 1991”²⁴⁴.

5.6.2. Aníbal Ponce (1898-1938)

Aníbal Ponce fue un psicólogo y activista político argentino cercano colaborador de José Ingenieros en la *Revista de Filosofía* (1915-1929) y que pasó a engrosar las filas del marxismo-leninismo entre 1933 y 1934 poco antes de viajar a la Unión Soviética en 1935 de donde regresó muy entusiasmado por su experiencia²⁴⁵. Su último año de vida, en 1937, lo pasó en el exilio mexicano, donde comenzó a retomar el interés por el tema de la cuestión nacional.

Los últimos artículos que publicó en vida, en el diario mexicano *El Nacional* entre el 17 de noviembre y el 4 de febrero de 1937-1938 -de los que tenía previsto un estudio más a fondo- constituyen una exposición directa y muy clara del problema de la cuestión nacional desde el marxismo-leninismo. Un tema que ya venía siendo habitual bajo el sintagma “*Nación y cultura*” en los dos Congresos Internacionales de Escritores para la Defensa de la Cultura que se habían celebrado en París (1935) y en Valencia (1937). También en 1938, en el Palacio de Bellas Artes de México se celebraría una serie de jornadas organizadas por la Liga Pro-Cultura Alemana en México con el título *La verdadera cultura alemana*²⁴⁶ en la que destacaban una serie de conferencias centradas en la Nación alemana y en su Cultura, por ejemplo una conferencia de Lombardo Toledano sobre Goethe, de Rafael Sánchez de Ocaña sobre Heine, de Adalberto García de Mendoza sobre Kant y Schopenhauer²⁴⁷ o de Enrique González Aparicio sobre Hegel, Marx, Engels, entre otras. En este contexto, los títulos de los

²⁴⁴ Ibid, p. 239

²⁴⁵ Terán, Óscar, *Aníbal Ponce: ¿El marxismo sin nación?* Ed. Cuadernos de Pasado y Presente, n° 98, México, 1983, p. 29

²⁴⁶ Fuentes Morúa, Jorge, *José Revueltas. Una biografía intelectual*. Ed. Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, 2001, p. 59

²⁴⁷ Esta conferencia aparece transcrita en el libro *Por el Mundo de la Filosofía. Reflexiones personales* de Adalberto García de Mendoza, ed. Palibro, 2013, Bloomington (EE.UU.), pronunciada el 12 de mayo de 1938, con los siguientes apartados: I “Kant o la contradicción de la razón” y los subapartados: “El problema fundamental del kantismo”, “El ambiente racionalista del siglo XVIII”, “La contradicción en el campo de la inteligencia”, “Primera salida a la Moral”, “La Paz Perpetua”, “Kant y el Fausto de Goethe”, “El filósofo ante los problemas sociales”, y, II “Schopenhauer. O la contradicción de la voluntad” con los subapartados: “Bases kantianas del pensamiento de Schopenhauer”, “Síntesis de la Filosofía de Schopenhauer”, “El Monismo”, “El Problema estético”, “La tragedia de la voluntad”, “El Problema Moral”, “Las tres fuentes de la filosofía de Schopenhauer”, “Conclusiones”, “La Dialéctica y los filósofos estudiados”, “La praxis, síntesis salvadora”.

artículos de Aníbal Ponce fueron en el siguiente orden: “*Evolución del problema nacional*”, “*El nacionalismo contra las naciones*”, “*El proletariado y las nacionalidades*”, “*Los pueblos ‘inferiores’*”, “*De la metrópoli del coloniaje a la del Imperialismo*”.

Muy influido intelectualmente por el europeísmo afrancesado aconsejaba tener a la mano “*el busto de Voltaire sobre ese libro de Taine*”²⁴⁸, lo que le determinó a arrastrar cierto racismo científico originado en las teorías degeneracionistas típicas de la Ilustración, continuadas después por el idealismo alemán. De este modo, no extraña que hiciera frente a la vertiente gauchista del nacionalismo argentino encarnado en Leopoldo Lugones, Ricardo Rojas o Manuel Gálvez quienes defendía la figura del mestizo de tradición hispana (Martín Fierro, el Payador, el gaucho). Para Ponce, el origen de la degeneración de América en general y de Argentina en particular era,

*“esas dos civilizaciones en conflicto: una indio-gaucha-mulata; otra, blanca-euro-argentina. La primera destinada a desaparecer por su nulidad evidente, mantiene con algún vigor sus tradiciones oscuras, sus gustos plebeyos, su odio al extranjero, sus estrechos sectarismos... Blancos, europeos y argentinos nos sentimos, et pour cause, herederos de la tradición greco-latina, magnífica en su claridad y en su elegancia. Frente a los resabios de la primera colonización del país, seguimos creyendo que hoy como en tiempos de Sarmiento, el más fundamental de los problemas se halla en la total europeización de la cultura con las modificaciones que impone el nuevo ambiente”*²⁴⁹.

Habría que añadir la también negrolegendaria influencia inglesa de Harold Laski heredero de las fantasías historiográficas de la época victoriana que describían la Historia de Inglaterra como un avance ininterrumpido de éxitos²⁵⁰, así como, la teoría de la mentalidad prelógica de Levy-Bruhl que Aníbal Ponce seguía con admiración tanto desde sus obras como desde sus discusiones en la Sociedad de Filosofía Francesa donde

²⁴⁸ Terán, Óscar, *Aníbal Ponce: ¿El marxismo sin nación?*, 9

²⁴⁹ Ibid, p. 16

²⁵⁰ A este respecto, viene a ser igual de tergiversador que el resto de los historiadores victorianos como por ejemplo Macaulay de quien Marx advertía en *El Capital* (Trad. Manuel Pedroso, ed. M. Aguilar, 1931, p. 533) que le había citado porque como falsificador, tendía a “recortar” los hechos todo lo posible. Ver por ejemplo, Laski, Harold, *El liberalismo europeo*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1939

oponía sus tesis a las de otras personalidades como Franz Boas o Marcel Mauss²⁵¹. Con estos ‘ingredientes’ era fácil caer en los lugares comunes no sólo de la leyenda negra antihispana sino también del racismo científico que hablaba de pueblos o nacionalidades inferiores para posteriormente terminar rebajando a Iberoamérica respecto a Europa, y hacer de aquélla una excepción que difícilmente podía equipararse a los exitosos procesos históricos de un bolchevismo occidental. Decía en una revista chilena al respecto de las doctrinas de Levy-Bhrul:

*“Las sociedades humanas se han sucedido en el tiempo de igual manera que las especies biológicas, desarrollando sus funciones psíquicas colectivas hasta alcanzar el equilibrio con el ambiente que las rodea. Y del mismo modo que coexisten en diversos puntos del planeta especies biológicas diversamente evolucionadas, coexisten también sociedades humanas en desiguales etapas de su desenvolvimiento”*²⁵².

Distinguía Aníbal Ponce perfectamente los dos procesos históricos que se habían dado en Occidente y Oriente respecto a la cuestión nacional. Llamaba “*Estados nacionales centralizados*” a aquellos que se habían generado en Europa occidental a través de sus poderosas burguesías que habían conseguido asegurar un mercado “*propio*” nacional para sus productos. El proceso histórico en Europa Oriental -añadía- fue distinto puesto que debido a las amenazas externas de mongoles y turcos se tuvieron que configurar rápidamente en lo que llamaba “*Estados Multinacionales o mixtos*” que venían a constituir débiles alianzas entre burguesías sometidas a la más fuerte como podría ser por ejemplo, la nacionalidad alemana en Austria y la nacionalidad rusa en la Rusia zarista. Este último tipo de Estados que se englobaban en la estrategia del bolchevismo oriental se habrían dado también en Occidente de manera excepcional, y uno de los casos más famosos -señala Ponce- era el de Irlanda, oprimida por Inglaterra. De todas maneras, ambos procesos nacionales estaban englobados dentro de un orden burgués que -como nos advierte Ponce- se dedicaban a atizar las discordias y rivalidades entre las distintas nacionalidades (étnicas) dando lugar a la división de la unidad proletaria. Se distinguían dos falsas soluciones burguesas a la cuestión nacional elaboradas por el socialfascismo (socialdemocracia): 1) La Constitucionalista, que

²⁵¹ *El Hogar. Ilustración Semanal Argentina*. Buenos Aires, junio 27 de 1930, pp. 12-13.

²⁵² *Revista Chilena*. Tomo XV, 1922, pp. 129-144.

apelaba a regular las relaciones entre las nacionalidades a través de las leyes. Y añadimos nosotros, que como representante de esta línea estaba, entre otros, el presidente Woodrow Wilson, “*fiat justitia et pereat mundus*”, y 2) la Culturalista (Bauer, Springer) que al “*conquistar algunas posiciones en la letra, [deja] el poder económico y político en las naciones opresoras*”²⁵³.

Las consecuencias de la I Guerra Mundial van a determinar -a juicio de Ponce- una “*tercera vía*” en el proceso de consolidación nacional para América, África y Asia. Esto se debió -dice- al reparto que se había producido entre diferentes naciones imperiales de los restos del Imperio Austrohúngaro atomizado en diferentes naciones gracias a la influencia de Woodrow Wilson en el Tratado de Versalles (1919) que consiguió introducir la agitación de consignas como “*el derecho de los pueblos a su libre determinación*”²⁵⁴. Las nuevas naciones pasaron en palabras de Ponce de la “*servidumbre*” al “*vasallaje*”, no llegaron a alcanzar una liberación nacional (proletaria) sino que incluso empeoraron su situación.

De ahora en adelante, para conseguir solucionar la cuestión nacional dentro de un orden proletario no quedaría más remedio que ligar ésta a la lucha antiimperialista puesto que no podría alcanzarse la liberación nacional si a la vez que se tomaba el poder del Estado frente a la burguesía nacional no había una ruptura con el imperialismo.

No hacía referencia Aníbal Ponce a las revoluciones burguesas que en América habían terminado estableciendo naciones políticas en la segunda mitad del siglo XIX al modo de las naciones europeas, sino que tan solo nos dice que, en el último tercio del siglo, grupos de burgueses y de feudales, se alían para repartirse las Repúblicas americanas y entregar el poder al imperialismo del capital extranjero. Finalmente, hará girar la solución de la cuestión nacional de América en torno al bolchevismo oriental, entre otras cosas, por una llamativa distinción -donde Ponce parecía quejarse de cierto eurocentrismo socialfascista en las prioridades del proletariado y de las burguesías- que establecía entre lo que llama un “*nacionalismo culto y civilizado*” y un “*nacionalismo inculto e incivilizado*”, es decir, el primero sería, por orden de prioridad, el que pretendía buscar la liberación de Irlanda, Polonia y Finlandia como objetivo principal de

²⁵³ Terán, Óscar, *Anibal Ponce: ¿El marxismo sin nación?*, 241

²⁵⁴ Ibid, p. 238

la lucha internacional del proletariado; el segundo, sería relegado en el orden de prioridades inminente, además, y para más inri, Ponce nos hablaba de la existencia de una “*aristocracia del proletariado*” en Europa que entraba en convergencia de intereses con las burguesías para seguir explotando las colonias. Para esto, pone como ejemplo la conducta del laborismo inglés que no había sido capaz de resolver el problema de la India cuando tuvo la oportunidad con Ramsay MacDonald.

El Nacionalismo inculto, por tanto, era el que se daba en América, África y Asia y quedaba ligado en su marcha por la liberación nacional a la lucha antiimperialista. El ejemplo que debían seguir estas naciones oprimidas era el de la Unión Soviética que había logrado el “*ascenso a una vida superior de los pueblos ‘incultos’*” del antiguo imperio de los zares. Pero si estos pueblos eran inferiores, su dignidad no podía ser puesta en cuestión, ya que -como señala irónicamente Ponce- Rousseau había señalado en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754) que los pueblos primitivos (“*inferiores*”) “*llevaban a los otros animales la ventaja de su capacidad de desarrollo*”²⁵⁵. Aparte de las leyes biológicas -a las que no terminaba de renunciar- ahora

*“las sociedades humanas obedecen además, y en especial, a otras leyes que les son privativas. Sólo el desconocimiento de estas comprobaciones elementales puede llevar a transferir a los problemas humanos, los métodos y el criterio de la llamada ‘historia natural’”*²⁵⁶

por lo que hacía falta incluir además las cuestiones técnicas, “*es la posesión o no posesión de los útiles, de la técnica, de los instrumentos de trabajo y de combate*”²⁵⁷, siguiendo la máxima de Benjamín Franklin -escribe Ponce-: “*el hombre es un animal que fabrica útiles*”²⁵⁸ -aunque no atendiera al detalle de que los animales también los fabrican, sin embargo, acaso para Franklin los esclavos negros eran considerados animales-. Lo que Aníbal Ponce no estaba dispuesto a entender de la U.R.S.S. era que las nuevas nacionalidades surgidas y elevadas culturalmente desde el “*humanismo proletario*” soviético tendrían que aceptar, a cambio del incremento sorprendente de su

²⁵⁵ Ibid, p. 244

²⁵⁶ Ibid

²⁵⁷ Ibid

²⁵⁸ Ibid

nivel técnico y económico, la imposición del ruso como lengua franca, independientemente de la autonomía regional de la que disfrutaban, así como que multitud de sus normas e instituciones culturales debían ser eliminadas para posibilitar una mejor integración en una cultura ‘universal’ soviética. No era tampoco la Unión Soviética la plataforma política que venía a ofrecer el auténtico equilibrio internacional dado gracias al relativismo cultural que facilitaría la armonía de las naciones.

5.6.3. Diego Rivera (1886-1957)

En 1938 el auge del fascismo y del nazismo estaban logrando dominar Europa ante la pasividad de los gobiernos de Francia e Inglaterra que además desde 1936 habían acordado la política de no intervención en la Guerra Civil española que iba por su tercer año; el 13 de marzo, después de un paseo triunfal de Hitler por la frontera austriaca, se declara la unión germano-austriaca. El día 3 de septiembre del mismo año se fundó en París la IV Internacional liderada por Trotski desde el exilio mexicano para hacer frente desde posiciones internacionalistas (indefinidas) tanto al comunismo stalinista como al auge de gobiernos autoritarios nacionalsocialistas en Europa. En sintonía con la IV Internacional, el 1 de octubre, se publicaba en México el primer número del periódico trotskista *Clave* con el subtítulo de “*Tribuna marxista*”. En sus dos primeros números publicó Diego Rivera sendos artículos, uno titulado *El desarrollo de América Latina. Proyecto de tesis sobre Latino América*, y otro, en noviembre, *La lucha de clases y el problema indígena. Proyecto de tesis sobre el problema indígena en México y América Latina con relación a la cuestión agraria*.

En el primer artículo señalaba Diego Rivera que la misión liberadora de los países latinoamericanos debía guiarse por los principios del internacionalismo y la posible meta debía ser la creación de los Estados Unidos Soviéticos de Latino-América. Siguiendo las líneas ideológicas trotskistas, la cuestión nacional debía ser solo un paso para la revolución internacional y desbordando las fronteras nacionales lo siguiente sería crear un bloque continental que se opusiese al imperialismo europeo nazi, al soviético y al estadounidense. Rivera lanzaba duras críticas contra la errónea estrategia de “*frente único*” de la Internacional Comunista de Stalin que había facilitado las colaboraciones más esperpénticas de la clase obrera con “*los peores tiranuelos militares al servicio del imperialismo*”. [Autorizando y fortificando] *a sindicalistas arribistas*,

verdaderos bandidos y raqueteros”²⁵⁹. Por ejemplo, había unido a “*organizaciones misticoides de masas de negros bajo el mando del ‘Father Divine’ (Charlatán negro que dice ser Dios Padre), con los católicos reaccionarios y el mismo Papa*”²⁶⁰, y también, se había publicado en la primera plana de El Machete en el número 1 de enero de 1938 el “*retrato del agente de la G.P.U., Maurice Thorez, Secretario del P.C. francés (bajo la Hoz y el Martillo) junto con el del propio PAPA (bajo la cruz)*”²⁶¹. Todas estas alianzas ahora reconvertidas en la estrategia de ‘frentes populares’ -a juicio de Rivera- no hacían más que arrodillar a los pueblos oprimidos latinoamericanos ante el imperialismo ‘gringo’. La tarea del proletariado latinoamericano debía ser por tanto la de mantener su independencia de clase tratando las cuestiones relativas a política exterior desde el principio de colaboración revolucionaria del internacionalismo.

Será el segundo artículo, que fue presentado en la “*Pre-Conferencia del Bureau Oriental Latino Americano de la IV Internacional*”²⁶², el más interesante para nuestra cuestión. Lo primero que nos decía Rivera era que la cuestión indígena debía entrar dentro de la problemática de clases, de manera que no tendríamos que llevarnos a engaño -advertía-, las cuestiones relativas al indio desde posiciones etnológicas serían tachadas de aristócrata-burguesas. Comenzaba exponiendo unos breves párrafos sobre la distinta evolución histórica de América durante el Antiguo Régimen. Como denota la carga ideológica de la leyenda negra fabricada desde tiempos de la Ilustración francesa y un galimatías de ideas tomadas superficialmente, nos afirma sin empacho que hubo dos tipos de migraciones en América que repercutieron en sendos procesos históricos: la emigración protestante inglesa, holandesa y francesa que destacaban por su firme racionalismo y capacidad de trabajo; y otra, que era la padecida por México, llevada a cabo por los conquistadores españoles “*y sus secuaces*”²⁶³ que luchaban por imponer un dogmatismo católico absoluto:

“Esta oposición entre los orígenes y las tendencias de los pioneros de la colonización en América es la raíz profunda y lejana de las diferencias actuales

²⁵⁹ “Clave”. *Tribuna Marxista*. N° 1, 01-10-1938, México, p. 52

²⁶⁰ Ibid

²⁶¹ Ibid

²⁶² “Clave”. *Tribuna Marxista*. N° 2, 01-11-1938, México, p. 17

²⁶³ Ibid, p. 18

en el estado de cosas reinante en América del Norte, los Estados Unidos de América y en las Américas Central y del Sur, llamadas ‘América Latina’”²⁶⁴.

Nos recuerda el artículo de Rivera en parte la exposición, desde teorías europeístas degeneracionistas, de Ortega y Gasset, sobre la Idea de España, en la que: 1) desde un punto de vista antropológico había comenzado siendo una raza débil y enferma que sufría de paludismo endémico, lo que inmediatamente se identifica con Rivera en su faceta de artista proletario, cuando dibujó a Hernán Cortes en el mural del Palacio Nacional con las características de un personaje pálido, sifilítico y tuberculoso²⁶⁵, y 2) desde un punto de vista histórico, iniciaba su andadura con los visigodos que llegaron a la Península Ibérica muy deformados, entre otras cosas, por la influencia romana que habían traído. Para Ortega como para Rivera, la Europa nórdica protestante, de raza germánica era la que llevaba la semilla del progreso y, sin embargo, para Marx el racionalismo ilustrado no llevaba a la libertad porque el idealismo carecía de fuerza para lograr la emancipación del hombre. Paradójica afirmación de Rivera, puesto que la Reforma protestante y sus secuelas fueron, entre otras cosas, un freno iconoclasta al barroquismo hispano católico que era percibido como una tendencia corruptora de los pueblos y peligrosa por sus tendencias mundanas. Es la visión ilustrada neoclásica y germánica reacia al Barroco y a la Iglesia católica que inició el conde Scipione Maffei (1675-1755) y la continuaba Juan Joaquín Winckelmann (1717-1768), por Antonio Crisostomo Quatremère de Quincy (1755-1849) o incluso también por el propio Alejandro von Humboldt (1769-1859) que en sus únicas referencias al tema en sus cuadernos de notas a lo largo de su viaje por América tan solo se detuvo en describir la catedral de México diciendo que era de “*estilo vulgarmente gótico*”²⁶⁶ queriendo decir barroco. O a su paso por Taxco, describiendo el Templo de Santa Prisca anotaba:

“La Borda construyó una iglesia por medio millón. En la mayor parte de las haciendas de caña de azúcar se ven capillas abovedadas [...] y los pobres

²⁶⁴ Ibid, p. 19

²⁶⁵ Sin embargo, más adelante del texto se contradice, quizás por la importancia que estaba tomando la Alemania nazi: «es decir conquistar tierras y convertir en esclavos a sus habitantes, marcándolos con fierros calientes, como a las bestias, escogiendo por concubinas a las mejores de las hijas, hermanas y esposas de los esclavos, esparciendo así en el “nuevo mundo” la semilla de la sífilis, de la viruela, de la tuberculosis y de la lepra (en esto todos los europeos procedieron igualmente, en el norte como en el sur)», Ibid.

²⁶⁶ Kohut, Karl eds., *Alemania y el México independiente. Percepciones mutuas, 1810-1910*, 56

esclavos enfermos se acuestan sobre pellejos encima de la tierra. El ser supremo no tiene necesidad de estas mamposterías en relación con las cabañas que la rodean”²⁶⁷.

En lo referente a si México había tenido una revolución burguesa o no Rivera se decantaba por el sí, y ajusta muy bien el momento, identificándolo con la época de la Guerra de Reforma cuando nos decía que apareció la “*fracción progresista de la sub-burguesía mexicana*”²⁶⁸ poco después de la guerra con Estados Unidos, que terminaría anexionándose más de la mitad del territorio mexicano. Pero, aunque coincide la descripción del desarrollo histórico de México con los procesos típicos del bolchevismo occidental, es decir, de las naciones políticas occidentales, formadas a través de las revoluciones burguesas, el objetivo marcado por el trotskismo es el internacionalismo, la nación política sería tan solo la plataforma necesaria para poder extender la revolución en otros países. La toma del poder debía realizarse por las clases explotadas y oprimidas, incluido el indio que formaba parte de la clase campesina. Era urgente elevar su “*nivel cultural y material*”²⁶⁹ así como acabar con su economía feudal, la cual -recuerda- había sido restituida por el presidente Lázaro Cárdenas, en alusión al Código de 1940 que instauraba el sistema ejidal. El primer paso era preparar una revolución agraria que lograría hacer ascender posteriormente al proletariado a la toma del poder.

Lo más interesante del texto de Rivera es cómo trata la cuestión lingüística a diferencia del resto de autores que aquí tratamos. Para Rivera, interpretar la lengua española como una superestructura a la que hay que hacer frente a partir de las lenguas oprimidas de México parecía no tener importancia, sino que, al contrario, nos decía que estas lenguas prehispánicas son la herramienta perfecta para mantener al indio en la completa sumisión impidiéndole poder alcanzar unos conocimientos y desarrollo tal que pueda finalmente derribar a la clase explotadora. Así lo describe:

“obligando a aprender lenguas indígenas americanas el clero regular y secular salido de la Universidad pudo ‘educar’ al indio en su lengua natal inspirándole confianza y amistad, por lo cual el indio recibió a sus nuevos amos como hombres que tenían simpatía por él y no como a sus enemigos.

²⁶⁷ Ibid

²⁶⁸ “Clave”. *Tribuna Marxista*. N° 2, 01-11-1938, México, p. 22

²⁶⁹ Ibid, p. 26

El método de penetración de la iglesia católica dio resultados excelentes y, hoy día, el cura que sigue la antigua línea de la Universidad Pontificia, hablando las lenguas indígenas, es el mejor agente de las clases dominantes, entre los campesinos pobres, indios o no, de México (ocurre lo mismo en la América Central y del Sur)”²⁷⁰.

¿Cómo debía solucionarse, por tanto, el problema indígena, es decir, el problema de las nacionalidades (étnicas)?:

“La experiencia demuestra que con los cambios de los métodos de producción y la aparición de una economía de tipo industrial -y con ella un nivel mejor de vida superior a aquel de los campesinos- desaparecen por fusión y amalgama con los mestizos, las características de lo que se llama el problema del indio. Este problema, no es en suma otra cosa que la supervivencia de una economía rural atrasada, de un tipo colonial feudal o semi-feudal, mantenida en su estado atrasado para el solo beneficio del sector más reaccionario de los capitalistas nacionales y por ende, de su patrón, el imperialismo extranjero”²⁷¹.

5.6.4. José Revueltas (1914-1976)

José Revueltas fue un militante comunista que en 1935 también tuvo la oportunidad de viajar a la U.R.S.S., como delegado del VI Congreso de la Internacional Juvenil Comunista asistiendo también al VII Congreso de la Internacional Comunista. En 1936 trabajaba en la formación de las Juventudes Socialistas Unificadas de México y ya para 1938 empezó a colaborar en el diario *El Popular* del que hemos seleccionado tres textos publicados a partir del año que finalizó la Guerra Civil Española y que llegan hasta el año de finalización de la II Guerra Mundial. Dos enemigos, o también, dos supuestas superestructuras establecen las ideas rectoras de estos escritos: por un lado, la Iglesia y la religión católica; y, por otro lado, España y lo español. Podemos apreciar de este modo como quedan determinados estos textos fundamentalmente por la victoria franquista en España y el gran apoyo que recibió por parte de la Iglesia católica. Pero en la idea que establece de nacionalidad en su último artículo creemos que influyen otros factores, por ejemplo, la gran dependencia doctrinal que había tenido en su periodo de

²⁷⁰ Ibid, pp. 26-27

²⁷¹ Ibid, p. 28

formación en la década de los treinta respecto de la política y doctrina de la Comintern. Y esto es así, porque Revueltas pareció aceptar sin demasiada profundización la idea de que la realidad histórica-nacional de México era equiparable a la del bolchevismo oriental. Es lo mismo que había ocurrido en España a partir de 1930 cuando algunos altos dirigentes de la III Internacional como Dmitri Manuïlski y Jorge Dimitrov habían forzado a la dirigencia del Partido Comunista Español a cambiar su idea de nación ajustada al bolchevismo occidental, por la del bolchevismo oriental que interpretaba la realidad española como un Estado multinacional al modo de la Rusia zarista²⁷². Interpretación que duró hasta 1936, cuando de nuevo fue retomada la idea de nación política más acorde y efectiva no sólo con la historia revolucionaria de España sino también con la realidad inmediata de la Guerra Civil, un modo de ampliar y reforzar la militancia.

Se pueden encontrar varias contradicciones en sus artículos pues si en el último, de 1945, defendía una nacionalidad de tipo étnico como “*resurrección*” y horizonte político de la nacionalidad mexicana, en su artículo de 1939 hablaba de integración: “*El problema de la lucha por la tierra es también el problema de la lucha por integrar una nacionalidad libre y autónoma*”²⁷³. A esto habría que agregar la gran influencia que parece que ejerció sobre Revueltas los estudios lingüísticos de Nikolai Marr que desde la década de los veinte y hasta su muerte en 1934 se había convertido en el máximo exponente de la ciencia lingüística en la esfera del comunismo soviético. Si la religión constituía una superestructura -en terminología marxista-, lo mismo había que decir del idioma que, siguiendo los postulados de Marr, tenía un carácter muy importante de clase, con lo cual, Revueltas identificaría al idioma español que se había establecido en América a raíz de la conquista como el idioma de la clase de los explotadores. Es esta una cuestión polémica que se interpretó de diversas maneras entre las filas comunistas predominando una actitud intermedia aunque también existirían posturas radicales que en todo caso tuvieron poco recorrido por su actitud explícitamente racista.

²⁷² Armesilla, Santiago, “Réplica a José Luis Pozo Fajarnés. En respuesta a la crítica al libro *El marxismo y la cuestión nacional española*”. *Revista El Catoblepas*, n° 186, invierno, 2019, p. 3

²⁷³ Revueltas, José, *Ensayos sobre México*. Ediciones Era, México, 1985, p. 78

Los artículos de 1939, *La Independencia nacional, un proceso en marcha*²⁷⁴, y de 1940, *Naturaleza de la independencia nacional*, estaban centrados en analizar el carácter histórico-político de México para determinar si su consolidación nacional era equiparable a la del bolchevismo occidental. Ignoró o sencillamente no quiso darle la importancia que en realidad tenía, al texto de Lenin, *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación* (1914), donde se señalaba que Europa occidental había cumplido la fase de revoluciones burguesas en el periodo que va de 1789 a 1871 por lo que habían consolidado sus naciones (políticas), pero ¿acaso el largo proceso de revoluciones de independencia de América no estaba igualmente incluido en esta misma categoría occidental de consolidación de las distintas naciones (políticas)? Para Revueltas la conclusión es que México no había realizado dicha revolución burguesa por varias causas, fundamentalmente por la influencia del feudalismo español que no había sido aún extirpado de manos de los criollos y, por otro lado, por el gran poder que siempre tuvo la Iglesia católica como gran propietaria. España e Iglesia católica eran las principales fuerzas que habían bloqueado la libre propagación de las “*ideas avanzadas*”²⁷⁵ que al contrario y paradójicamente sí pudieron canalizarse de manera apropiada por la emigración protestante facilitada por la ‘progresista’ Revolución puritana inglesa. La Revolución de independencia, por tanto, había sido -a juicio de Revueltas- una Revolución semifeudal que en su desenvolvimiento había chocado y triunfado frente a varios proyectos verdaderamente significativos para la revolución futura como lo habían sido la solución revolucionaria de Morelos, de Zapata y la más reciente del general Cárdenas. Sorprende que no cite a Benito Juárez, presidente

²⁷⁴ En una carta a Olivia Peralta fechada el 5 de enero desde Lima decía al respecto de su folleto de 1939, «Leí a bordo un libro que compré en Guayaquil: la Historia de los países coloniales, compuesta por la Academia de Historia de la URSS. Me alentó extraordinariamente el ver que el punto de vista histórico coincide con mis apreciaciones anteriores en los dos folletos que publiqué. Esto significa que casi por mi propio pie, fui capaz de comprender un poco de la realidad histórica mexicana mediante mi investigación personal», Revueltas, José, *Las evocaciones requeridas*, ed. ERA., tomo 7, México, 1987, pág. 229. Aunque no dejó constancia del autor, y no hemos podido encontrar ni revisar la lista de publicaciones de la Academia de Ciencias de la URSS en Hispanoamérica si es posible decir que antes de la época de Guerra Fría había dos autores que habían escrito sobre la Historia de México e Hispanoamérica en general, uno fue S.S. Pestkovskii (1882-1937), embajador soviético en México que murió víctima de las purgas estalinistas, y V.M. Miroshevskii que daba clases de historia de Hispanoamérica en la Universidad de Lomonòsov de Moscú y había publicado a fines de 1940 un manual de «Historia contemporánea de los países coloniales y dependientes», Al'PEROVIC, M.S., “La revolución mexicana en la interpretación soviética del periodo de la “guerra fría”. Jiménez Tovar, Soledad y Kozel, Andrés eds., *Pensamiento social ruso sobre América Latina*. CLACSO, Buenos Aires, 2017, p. 111

²⁷⁵ Revueltas, José, *Ensayos sobre México*, 71

mexicano que lograría consolidar la nación política mexicana, y tome figuras que claramente presentan un componente simbólico clasista y populista.

A través de un rígido monismo teleológico lo que Revueltas hace en el análisis de estos dos artículos -de 1939 y de 1940- es extender una categoría historiográfica utilizada en contextos tan específicos como lo son la Europa medieval (aproximadamente Francia, Alemania y norte de Italia) a situaciones históricas nuevas surgidas desde otra plataforma distinta a la Europea del Sacro Imperio Romano Germánico, es decir, desde el Imperio español. Para Revueltas quizás lo medieval y la iglesia católica eran sinónimos, y la España franquista no hacía sino perpetuar en la Península Ibérica dicha situación de atraso. De esta manera, la España de la conquista no hizo más que trasladar su sistema feudal a América y sustituirlo, para el caso de la Nueva España, por el feudalismo azteca. La Conquista española no tuvo más que un carácter económico, es decir, su norma política se basaba en la depredación -a juicio de Revueltas-, sin embargo, esta equiparación a un imperio diamérico en su límite inferior (depredador) buscaba la interpretación forzada y superficial de América como un territorio destruido y despojado por los intereses españoles del mismo modo a como Marx había interpretado a la India como una colonia británica en *La dominación británica en la India* (1853). La encomienda -a juicio de Revueltas- no sería más que una denominación nueva que encubría dos tipos de feudalismos: uno progresista, caracterizado por ser productivo: y otro parasitario, que sería improductivo. Sin embargo, como sabemos, a partir de la llamada ‘encomienda reformada’ a mediados del siglo XVI no se trató de una propiedad particular cedida por el rey sino de una subrogación del rey a los encomenderos²⁷⁶ consolidando lo que sería la base socioeconómica del imperio español en América, distinta de un sistema feudal. Desde este monismo histórico cargado de leyenda negra resulta paradójica la afirmación que hacía Revueltas respecto a la Revolución Gloriosa y a las ‘ideas avanzadas’ que llevaron los protestantes de unos EE.UU. emancipados al resto de América si tenemos en cuenta que la primera no hizo sino más que imitar el sistema esclavista de Holanda para reproducirlo a una escala mucho mayor, y la segunda no hizo más que hacer frente a los sistemas monárquicos absolutistas europeos que coartaban la ‘libertad’ de la raza

²⁷⁶ Insua, Pedro, *Hermes Católico. Ante los Bicentenarios de las naciones hispanoamericanas*. Ed. Pentalfa, Oviedo, 2013, p. 92

blanca -según decían los colonos estadounidenses- imponiendo una ‘fiscalización opresiva’. Nos decía Revueltas en su texto:

*“De esta manera, cuando el rey Jorge III ascendió al trono inglés abolviendo todas las libertades democráticas, anulando el parlamentarismo y creando una situación de tiranía insostenible, Norteamérica contestó con energía lanzándose a una lucha tenaz y sostenida que culminó con la declaratoria de los derechos del hombre y la independencia, por el congreso de Filadelfia, el 4 de julio de 1776”*²⁷⁷.

Pero es justamente esa Declaración de independencia de los Estados Unidos la que reprochaba al rey católico Jorge III tanto de haber fomentado revueltas de esclavos negros al interior de sus fronteras como de instigar frente a los colonos a los “*indios despiadados y salvajes*”²⁷⁸. Una Corona que imitando el proceder en el Imperio español aspiraba a la conversión de los indios y que trató de bloquear el avance de los blancos hacia el Oeste cosa que ocurriría sobre todo a partir de la guerra con México (1846-1848) y que como decía George Washington en una carta de 1783, obligará “*al salvaje, así como al lobo, a retirarse*”²⁷⁹ llevándose a cabo el mayor genocidio de la historia. De igual modo, las quejas abolicionistas por la introducción de la esclavitud en los territorios arrebatados a México serían atenuadas con los argumentos del Destino Manifiesto por los que la esclavitud desaparecería de la tierra de los “*hombres libres*” cuando las razas inferiores fuesen empujadas hacia el sur mestizo²⁸⁰. Lo que queremos decir es que no será hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX cuando esas supuestas “*ideas avanzadas*” de las que hablaba Revueltas influyan para atenuar de alguna manera la continua explotación racial de los EE.UU. Con esto queremos decir que, en base a este monismo histórico cargado de armónicos progresistas, Revueltas parece no tener en cuenta que el capitalismo introducido a partir de la Revolución industrial fue un sistema mucho más despiadado con los trabajadores (y no sólo con los esclavos) que el sistema de encomiendas extendido en América, lo que dio como

²⁷⁷ Revueltas, José, *Ensayos sobre México*, 71

²⁷⁸ Losurdo, Domenico, *Contrahistoria del liberalismo*. Ed. El Viejo Topo, Barcelona, 2005, p. 27

²⁷⁹ Ibid

²⁸⁰ Ibid, p. 62

resultado todas las agitaciones sociales y políticas características del siglo XIX y primera mitad del XX europeo.

El artículo que más nos interesa es el que escribió en 1945 en el que trató de definir qué era la nación. Para ello acudió a la definición dada por el Diccionario de la Real Academia de la España franquista que aludía en sus prolegómenos a las “*hordas revolucionarias*” y a la “*tiranía marxista*”²⁸¹. Pero resulta que, aunque Revueltas no se dé cuenta o no lo diga, la definición de este diccionario está en la línea de la socialdemocracia austromarxista -no olvidemos que desde la plataforma soviética se le llamaba, socialfascismo- que tenía como componentes fundamentales la “*comunidad de carácter*” y la “*comunidad de destino*” arropados por toda una serie de componentes étnicos diferenciales. Leemos en el diccionario: “*Contribución y carácter peculiar de los pueblos e individuos de una nación*” más otras acepciones que decían: “*el conjunto de habitantes de un país regido por el mismo gobierno*” o “*el territorio de ese mismo país*” o “*El conjunto de personas de un mismo origen étnico y que generalmente hablan el mismo idioma y tienen una tradición común*”²⁸². Inmediatamente, Revueltas recurría a la “*sociología moderna*”²⁸³ para contraponer su definición de nación a la anterior, una definición científica, nada que ver con las “*insuficiencias del diccionario*” español. Pero resultó finalmente que se vino a definir la nación de acuerdo con seis de los siete componentes ya dados por Stalin:

*“una comunidad estable de hombres que participan del mismo territorio, que tienen un lazo económico común creado por la división del trabajo entre sus diferentes núcleos integrantes, que habla el mismo idioma y que está unida por una misma cultura o carácter psicológico nacional. La ausencia de cualquiera de estos factores destruye la condición de nacionalidad que pudiera atribuirse a no importa qué grupo humano determinado”*²⁸⁴.

No incluía la comunidad histórica a la que Stalin le daba una importancia equivalente a las demás, pero podemos intuir que la comunidad histórica estaba incluida

²⁸¹ Revueltas, José, *Ensayos sobre México*, 20

²⁸² Ibid

²⁸³ Ibid, p. 21

²⁸⁴ Ibid, p. 22

dentro de lo que Revueltas llamaba “lazo económico común”²⁸⁵, sin embargo, más adelante del texto lo definirá como “*identidad de situación económica, como explotados y oprimidos*”²⁸⁶ en referencia a la identidad indígena (nación oprimida), es decir, la condición nacional resuelta en un componente de raza. A este respecto advertía Stalin sobre la nación:

*“Esta comunidad no es de raza ni de tribu. La actual nación italiana fue constituida por romanos, germanos, etruscos, griegos, árabes, etc. La nación francesa fue formada por galos, romanos, bretones, germanos, etc. Y otro tanto cabe decir de los ingleses, alemanes, etc., cuyas naciones fueron formadas por gentes de razas y tribus diversas. Tenemos pues, que una nación no es una comunidad racial o tribal, sino una comunidad de hombres históricamente formada”*²⁸⁷.

Pero Revueltas obvia este componente histórico del Imperio español y trata por separado a las razas indígenas y a los españoles desde una perspectiva antropológica distributiva, al modo de un antropólogo, sin atender a los componentes atributivos que dan cuenta de una historia común y además mestiza, donde todos sus elementos terminarán reabsorbiéndose en una estructura más compleja. A pesar de todo, a través de la ambigüedad y contradictoriedad que resaltamos de estos tres artículos, Revueltas terminó decantándose por resaltar el componente étnico de la nación sobre el resto. De este modo, nos decía que la llegada de los españoles al Imperio azteca supuso la solidaridad y unión de todas las naciones indígenas, que de esta manera quedaron igualadas socialmente,

“libres de toda jerarquía propia: ya no pesaría sobre los macehuales, los tamemes y los huehuetlacolli, la opresión de la casta feudal, sacerdotal y guerrera de sus propios nacionales. Ahora todos, nobles y plebeyos, aristócratas y clases inferiores, tenían un opresor común, un enemigo común, el español. [...] De esta suerte, el idioma náhuatl, a la vez que era el idioma de la nacionalidad que ejercía el imperio, servía asimismo y por esta razón, como idioma comercial que relacionaba entre sí a las diferentes nacionalidades del Anáhuac [...]

²⁸⁵ Ibid, p. 33

²⁸⁶ Ibid

²⁸⁷ Stalin, José, *El marxismo y el problema nacional*. Ediciones Sociales, 1940, p. 12

después de la victoria de los españoles el idioma náhuatl se haya generalizado aún más entre los indígenas, por ser el único idioma de relación que podían usar y, lógicamente, el único idioma que les quedaba para defenderse en común de los conquistadores. La conquista, de esta manera, realizó en un golpe, sí, la formación de una nueva nacionalidad; pero no la nacionalidad hispano-mexicana que se pretende, sino una nacionalidad que ya estaba en proceso de formación antes de la llegada de los españoles: la nacionalidad indígena única y homogénea que indefectiblemente iba a crear, a su tiempo, el imperio azteca y que, paradójicamente, la conquista forjó mediante la violencia y el despojo, relegándola a la categoría de nacionalidad oprimida”²⁸⁸.

Esta igualación de la que habla Revueltas no es más que una ficción, puesto que la sociedad del Imperio español en las Indias tenía unas jerarquías muy bien establecidas que afectaban tanto a los españoles como a los indígenas, igualados ambos en cuanto siervos de la Corona y diferenciados unos de otros de acuerdo con toda una serie de concesiones y privilegios accesibles a ambos. El idioma náhuatl, además, se fue extendiendo, no porque la llegada de los conquistadores igualara a todos los indígenas sino, como motivo del conflicto surgido entre determinados grupos de misioneros que pretendían evangelizar en la lengua indígena prehispánica más importante frente a las directrices señaladas por la Corona que ante las dificultades de la evangelización y de la integración indígena sugirió, sin ningún tipo de imposición, que sería conveniente la enseñanza del español a todos los indígenas.

Nos encontramos con una diferencia que nos llama la atención entre una concepción de nación como la de Revueltas centrada en la etnia, negadora del proceso de mestizaje y que considera ambiguamente a México como un Estado multinacional al estilo del bolchevismo oriental, opuesta a otra concepción como la de Lombardo, basada en la fusión de las diferentes naciones étnicas y su reconversión histórica en ciudadanos a raíz de la nación (política) mexicana constituida por la revolución burguesa que recorrió casi por completo el siglo XIX,

“Pero surgió una raza nueva producto de españoles e indios: la mestiza. Se necesitaron para ello, varios siglos; al terminar el XVIII, ya habían cuajado una

²⁸⁸ Revueltas, José, *Ensayos sobre México*, 32

*nueva nacionalidad dentro de este territorio americano. Ya la fusión de la sangre y de las ideas, y la comunidad de intereses económicos habían hecho surgir entre los mestizos mexicanos un sentimiento realmente nacionalista”*²⁸⁹.

5.6.5. Miguel Othón de Mendizábal (1890-1945)

Por otra parte, tenemos el testimonio del reputado antropólogo Miguel Othon de Mendizabal, que ejerció multitud de importantes cargos en diferentes instituciones educativas y de investigación en México, siendo asesor del presidente Lázaro Cárdenas en asuntos indígenas. Hemos tomado un texto suyo llamado *El problema de las nacionalidades oprimidas y su resolución en la URSS* probablemente escrito hacia 1941 y que ha tendido a ser tomado como justificación de su adhesión a posturas comunistas²⁹⁰. No hay que olvidar que el 22 de junio de 1941 la Alemania de Hitler rompió el pacto de no agresión –firmado el 23 de agosto de 1939– e iniciaba la conocida como Operación Barbarroja por la que invadió la U.R.S.S. Este hecho suscitó una amplia solidaridad con el país de los soviets desde diferentes formaciones políticas en México donde anteriormente se habían mantenido divergentes posturas ante la guerra como por ejemplo: la neutralidad que sostuvo la Liga de Acción Política (L.A.P.) fundada por Narciso Bassols o el Partido Comunista de México (P.C.M.) a la vista de la estrategia seguida por Lombardo Toledano en la que dio todo su apoyo a los EE.UU. para hacer frente a la amenaza nazi²⁹¹. Habría que añadir que se decantaría la solidaridad y el apoyo hacia los EE.UU. a partir del 7 de diciembre del mismo año cuando se realizó el ataque japonés a Pearl Harbor.

Jesús Silva Herzog caracterizó a Othón de Mendizábal de la siguiente manera a modo de nota necrológica en 1947:

“Miembro de una familia acomodada con ligas políticas con el régimen porfirista [...] y es que si bien es cierto que realizó valiosas aportaciones en el campo de la

²⁸⁹ Lombardo Toledano, Vicente, *Escritos acerca de la situación de los indígenas*, 156

²⁹⁰ Sería el caso de la tesis doctoral que incluye a Mendizábal entre los fervientes seguidores del stalinismo: Kanoussi, Dora, *Miguel Othon de Mendizábal y la Revolución Mexicana de 1910*. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1974. O también el caso de quienes le conceden una serie de aspectos «elegidos de acuerdo con una clara concepción marxista involucrada en su evolucionismo»: Medina, Andrés, *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1996, p. 134

²⁹¹ Monteón González, Humberto, *México en la gran guerra patria del pueblo soviético*. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1985, p. 25

*Historia Económica, de la Etnografía, de la Antropología y de otras armas del humano saber, cierto es también que Mendizábal fue ante todo, un humanista de cuerpo entero. Jamás le interesó la ciencia por la ciencia [...] Se trata de la obra de un intelectual de izquierda, sincero, capaz y en ocasiones hasta original*²⁹².

El problema es que después de la II Guerra mundial, sobre todo a partir de los años setenta, se ha ido generado una imagen política de Miguel Othón de Mendizábal que no concuerda con sus ideas al respecto de la cuestión nacional. De este modo, a diferencia de Lombardo Toledano, no tuvo en cuenta los diferentes desarrollos históricos del bolchevismo oriental y del bolchevismo occidental. En México los movimientos de izquierda liberal a lo largo del siglo XIX –unido a las amenazas externas de los EE.UU.– terminaron por delinear a la nación política mexicana a través de las leyes de Reforma (1855-1863) y de la Constitución de 1857. Ya no tenía sentido hablar de derecho de autodeterminación en México –como tampoco en España–, desde los procesos históricos analizados desde el marxismo-leninismo, pero sí lo tenía en la Rusia soviética recién salida del imperio de los zares. Y a este derecho alude constantemente Othón de Mendizábal en su texto saliéndose de los presupuestos del comunismo soviético y por tanto de la generación de izquierda comunista. Estas imprecisiones se pueden constatar en primer lugar cuando Othón de Mendizábal enumera –a su juicio– las nacionalidades y minorías oprimidas de Europa con derecho de autodeterminación: “*Polacos, checos, servios, tiroleses, ucranianos, croatas, armenios, georgianos, e incluso irlandeses, catalanes y vascongados tuvieron sus teóricos, sus héroes, sus mártires y sus verdugos*”²⁹³.

Aunque reconoce que los estados multinacionales son fundamentalmente los Imperios austrohúngaro y ruso, sin embargo, de un modo sospechoso, visto desde una plataforma marxista-leninista, incluye dentro del mismo problema a España. Sus ideas parecen adherirse plenamente a la filosofía pacifista y burguesa –vista desde los presupuestos soviéticos– de los Catorce Puntos del presidente demócrata de los Estados Unidos Thomas Woodrow Wilson, que en su conocido manifiesto dirigido al Congreso el 8 de enero de 1918 que culminó en el Tratado de París (1929) para deslegitimar la

²⁹² Silva Herzog, Jesús, “Miguel Othón de Mendizábal”, en *Cuadernos Americanos*, enero-febrero, N°1, Vol. XXXI, México, 1947, pp. 61-63

²⁹³ Othón de Mendizábal, Miguel, *Obras completas*. Tomo IV, México, 1946, p. 389

guerra –y que no llegaría a ser más que el caldo de cultivo de todos los conflictos de las décadas siguientes– decía:

“El mundo debe ordenarse de manera que la vida en él esté asegurada; particularmente queremos que los pueblos que como nosotros aman la paz y quieren vivir su propia vida y desean decidir por sí mismos su propia constitución, permanezcan intactos y puedan esperar de los otros pueblos justicia y respeto [...] Nuestro programa es, pues, el programa de la paz mundial que a nuestro juicio es el único posible, y se compone de los siguientes puntos: [...]

5. Libre, magnánima y absolutamente imparcial renuncia a todas las posesiones coloniales [...].

10. A los pueblos de Austria-Hungría [...] debe dárseles la primera ocasión favorable para su desenvolvimiento autonómico [...] Serbia debe recibir un acceso libre y seguro al mar [...]

13. Debe crearse un Estado polaco independiente que comprenda todas las regiones habitadas por población indiscutiblemente polaca [...]

14. Debe crearse por conciertos particulares una unión general de las naciones, de suerte que se establezca una seguridad mutua para la independencia política y la intangibilidad territorial de las naciones grandes y pequeñas”²⁹⁴.

Wilson había sido el artífice de llamado derecho de autodeterminación que dio lugar a la llamada Sociedad de las Naciones que tuvo la misión de garantizar la paz tras la I Guerra Mundial. Sin embargo, Othón de Mendizábal es consciente de la torpeza de dicha institución para mantener la paz en aquel contexto debido a que minó la Europa Central de minorías nacionales que posteriormente fueron utilizadas por el nazismo para hacer estallar la guerra. También, como se puede apreciar en su texto, entendía como causa de la guerra el olvido de las potencias capitalistas de *“los principios de justicia para todos los pueblos y todas las nacionalidades”* del manifiesto. En su apoyo incondicional a los Catorce Puntos de Wilson en lo que respecta al problema de las nacionalidades en las potencias capitalistas, Othón de Mendizábal no llegó a entender

²⁹⁴ González Cortés, M^a. Teresa, *Los monstruos políticos de la Modernidad. De la Revolución francesa a la Revolución nazi (1789-1939)*, 355

que los Catorce Puntos de Wilson se convirtieran en un arma propagandística ideal acogida en el seno de todo tipo de Nacionalismos fraccionarios, solución muy distinta de la establecida por Stalin tendente a evitar la disgregación y el conflicto en el seno de la U.R.S.S. por cuestiones culturales y psicológicas –la personalidad nacional, el carácter nacional y el destino nacional–²⁹⁵. Si comprendía y veía con gran admiración la solución dada por Stalin al problema nacional creando la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas donde el problema nacional quedaba supeditado al problema obrero, pero para el caso de la órbita occidental se desligaba de las indicaciones dadas por los soviéticos y abrazaba la doctrina burguesa de los Catorce Puntos de Wilson que había acabado tan desastrosamente propiciando multitud de conflictos en Europa en el que el problema obrero quedaba supeditado a la solución del problema nacional:

*“El problema de las minorías nacionales es un problema democrático, que puede resolverse, o se ha resuelto ya, por medidas democráticas burguesas; pero ¿cómo resolver a fondo, dentro del régimen capitalista, el problema de las nacionalidades oprimidas y de los grupos étnicos, que requiere el previo requisito de la colectivización de los medios e instrumentos de la producción económica y de la dictadura de los proletariados regionales? Podemos esperar, sin embargo, con fundamento en la Carta del Atlántico y de la Era del Pueblo del Vicepresidente Wallace, un nuevo trato para todos los pueblos del mundo”*²⁹⁶.

En lo que respecta al problema de las naciones étnicas en México y en América en general proponía adherirse a los acuerdos del Congreso Indigenista de Patzcuaro (1940) –también apoyados por Lombardo Toledano– al mismo tiempo que se fomentaba la creación de Institutos Indigenistas Interamericanos en cada república. Una solución parecida a la dada en la U.R.S.S. a las minorías nacionales donde al cabo de los años se había conseguido, tras un estudio exhaustivo de las mismas, elevar su nivel de

²⁹⁵ ¿Cómo fueron acogidos los Catorce Puntos de Wilson y su tratamiento psicológico y cultural respecto al problema de las nacionalidades? En España por ejemplo el catalanista Francisco Cambó dijo en torno al manifiesto de Wilson: “...todos los idealismos, todos los sueños y todas las pasiones creían llegada su hora. Los 14 puntos de Wilson, bajo cuya sombra se hacía la paz, habían enloquecido al mundo entero. Toda la humanidad vivía uno de los momentos más intensos de su historia”, González Cortés, M^a. Teresa, *Los monstruos políticos de la modernidad*, 355. Por otro lado, en España también, en 1934, en el Programa de Falange Española de la J.O.N.S. influido por el idealismo alemán de Ortega y Gasset, así como por el austromarxismo, establecía en su segundo punto que “España es una unidad de destino en lo universal. Toda conspiración contra esa unidad es repulsiva. Todo separatismo es un crimen que no perdonaremos”.

²⁹⁶ Othón de Mendizábal, Miguel, *Obras completas*, 398

desarrollo y equipararlo al de Rusia. Sin embargo, desde los presupuestos de Othón de Mendizábal se esperaba que supeditando la cuestión de las minorías nacionales no ya a una solución dada desde cada nación política americana (según el bolchevismo occidental) sino desde la plataforma continental liderada por los Estados Unidos de acuerdo con humanismo wilsoniano del partido demócrata, se resolvería el problema nacional. De esta manera, se ponía el acento en el único componente que Lombardo veía positivo –pero no suficiente– en la Revolución mexicana: “*No hemos llegado en esta exaltación más que hasta el folklore; pero algo es algo*”.

5.6.6. Ramón Berzunza Pinto (1912-2001)

A partir de 1940, Dionisio Encina Rodríguez sustituyó a Hernán Laborde como Secretario General del P.C.M. Para un año después, Ramón Berzunza Pinto, educador y militante comunista campechano, se encontraba ocupado en el cargo de presidente de la subcomisión indígena del partido. Nos interesa rescatar un informe que elaboró ese mismo año titulado *Los indígenas y la República mexicana. La política indigenista del P.C.M.*.

Para nuestro autor, la política del partido respecto a ganar adeptos de entre los grupos indígenas había sido muy deficiente puesto que no había ningún tipo de información ni tacto para dirigirse a ellos. No se comprendía la situación excepcional que representaban respecto a otras clases de la República, no existía un interés por acercarse a sus formas de vida, comprender sus necesidades era fundamental y la mayoría de los militantes del partido solían agitar ciegamente la bandera de la autodeterminación de las nacionalidades oprimidas sin atender a estos aspectos -como decía Berzunza-, era una muestra del “*empirismo dominante en el partido*”²⁹⁷.

El ejemplo para seguir eran las experiencias llevadas a cabo en la U.R.S.S. y que varios militantes mexicanos habían podido comprobar sobre el terreno. Un gran avance había sido el primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado el año anterior en Pátzcuaro (1940) y que había determinado una serie de norma a seguir para la mejora de la situación de los grupos indígenas a los que Berzunza prefería llamar “*minorías*

²⁹⁷ Berzunza Pinto, Ramón, *Los indígenas y la República mexicana. La política indigenista del P.C.M.* México, 1941, p. 3

étnicas con un carácter nacional definido”²⁹⁸. El problema fue que de inicio sólo dos países habían ratificado el Convenio de Pátzcuaro, Honduras y El Salvador. Pero el interés y la semilla para la mejoría de estos grupos en un futuro inmediato estaban servidos. A esto había que añadir la política del sexenio del presidente Lázaro Cárdenas que había revitalizado el interés por elevar los niveles materiales y económicos de las zonas más desfavorecidas del país. Para esto fue importante la creación del Departamento de Asuntos Indígenas, sin embargo, Berzunza veía en esta institución algunas fallas como, atender más una serie de aspectos de carácter caritativo que culturales y científicos o gestionar inadecuadamente los recursos de que disponía. A pesar de todo, poco a poco iban surgiendo proyectos y experiencias que los militantes del P.C.M. debían aprovechar para conocer la situación de los cuatro millones de habitantes indígenas de México que serían fundamentales para la consolidación de un futuro socialista en México, de los cuales, tres millones presentaban un problema lingüístico.

La posición de Berzunza era similar a la de Lombardo Toledano aunque no le quedaba claro que todos estos grupos quisiesen vivir una autonomía regional, sobre todo teniendo en cuenta que había un gran desnivel de desarrollo entre el conjunto de la nación política y las minorías étnicas. No debían considerarse naciones

*“pues aun cuando en la mayor parte de ellos concurren la mayoría de las normas que debe reunir una nación (territorio, idioma, economía, mentalidad comunes) faltan algunos o mejor dicho, faltan los principales rasgos característicos que son la madurez económica y el hecho de que se hayan formado durante el periodo de ascenso del capitalismo, cosas últimas que los grupos indígenas de México no tienen, pues en lo general tienen formas económicas muy primitivas”*²⁹⁹.

Siguiendo las experiencias en la U.R.S.S. debía predominar un rechazo a cualquier relativismo cultural. Aquellas costumbres dañinas que impedían la elevación del nivel material debían ser extirpadas. El objetivo que había de tenerse siempre presente debía ser la fortaleza de la unidad de la República, de manera que se pudiera afrontar de la mejor manera posible el progreso conjunto y la defensa nacional.

²⁹⁸ Ibid, p. 9

²⁹⁹ Ibid

Existían multitud de peligros que acechaban a la unidad nacional de la República y que había que sopesar cuando se afrontaba el problema indígena. A juicio de Berzunza todos ellos tenían en común la estrategia de “*dividir y conquistar*” una metodología que -decía- había sido asimilada por la burguesía nacional a partir de las acciones depredatorias del imperialismo británico o de la propaganda divisionista empleada por “*los peones del Partido Nacional Socialista (tan cínico el nombre). En todos los países en que hay unos cuantos alemanes -y casi todos los países tienen algunos- han declarado la existencia de un problema minoritario*”³⁰⁰. Para el caso de México, Berzunza comentaba la anécdota de un embajador alemán, del que no dice su nombre pero que probablemente se estuviese refiriendo a Rüdiger von Collenberg, que había logrado agitar a un grupo azteca para que considerasen su lengua y cultura como superiores a la española y a la del resto de grupos indígenas.

Otro peligro para mantener la perspectiva de la unidad nacional era el racismo que tanto unas clases como otras eran incapaces de reprimir, de mestizos hacia los indios y de los indios hacia los mestizos, existiendo además el racismo de la burguesía hacia los indígenas considerados como atrasados física y mentalmente con unos idiomas primitivos que no les permitía salir del atraso en el que se encontraban. Para Berzunza el idioma era algo fundamental para el acercamiento a los grupos indígenas pero, además, reconocía que era prioritario la enseñanza en los primeros años del idioma materno para mantener la cohesión cultural a lo que había que añadir después el idioma español que consideraba la lengua franca de México y no una superestructura que oprimía a las demás lenguas de la República como entendía José Revueltas. Se ponía como ejemplo de racismo en la literatura nacional a Andrés Molina Enríquez cuya obra, *Los grandes problemas nacionales* (1909), había consistido en elaborar un discurso histórico de México en base al enfrentamiento racial entre españoles y criollos por un lado frente a indígenas y mestizos por otro. Este racismo se percibía también entre grupos indígenas, sobre todo, cuando -a su juicio- debido a la influencia de algunos lingüistas, se empeñaban en demostrar que sus idiomas eran los mejores e incluso que tendrían un origen ario lo que a parte nos demuestra que estos grupos estaban al tanto de las teorías racistas que provenientes de Europa y los EE.UU. continuaban estando vigentes desde el siglo XIX.

³⁰⁰ Ibid, p. 14

PARTE III
FRENTE ETNICO DE LA IDEA DE CULTURA

6. El indigenismo crítico frente al Estado: integración estatal o etnicismo cultural

“Creo que falta una dimensión filosófica donde pueda ser reconocido y alimentado la indianidad como pensamiento, ética, ‘reserva moral’. Es un punto irreductible; la indianidad no es solamente movimiento socio-político. Es SABIDURÍA. Nosotros, científicos sociales debemos tener clara conciencia de nuestras limitaciones y distanciarnos del materialismo sociologizante vulgar”, Jean Loup-Herbert³⁰¹

6.1. Orígenes del indigenismo ingenuo en el contexto de las Naciones políticas canónicas

6.1.1. Panamericanismo: Mexicanismo e Indigenismo

A partir de finales del siglo XIX y ligado a la fuerza centrífuga de los Estados Unidos en el resto del continente americano la doctrina Monroe se va a reconvertir en la base del panamericanismo (o interamericanismo) que va a ir adquiriendo cada vez mayor densidad atributiva. La doctrina Monroe se originó en la intervención que tuvo el presidente estadounidense Santiago Monroe el 2 de diciembre de 1823 ante el Congreso norteamericano en el que expuso los puntos básicos de dicha doctrina. Sirvió y serviría en un futuro como principio metapolítico del imperialismo expansivo estadounidense y para desligar los intereses del continente americano de la influencia europea, es decir, los intereses de una élite blanca -la comunidad de los libres- cuyo lema principal frente a la metrópoli británica había sido: *“no queremos ser tratados como negros”*. Se reivindicó la condición de igualdad respecto a los propietarios londinenses para posteriormente, logrado su objetivo, marcar una clara diferencia racial desde las mismas bases constitucionales de los Estados Unidos -frente a negros, pieles rojas y españoles-.

En 1904, ya en otro contexto diferente, sería retomada e impulsada con más fuerza la doctrina Monroe por el presidente Theodore Roosevelt, ahora llamada ‘Corolario Roosevelt’, ya en pleno auge expansivo del panamericanismo que tendría como centro hegemónico del resto del continente a los Estados Unidos. El mito genealógico rector que se añadía a esta doctrina fue, tal y como ocurría en Europa, la descendencia germana común a los pueblos civilizados donde supuestamente había tenido su origen -según Montesquieu- un gobierno libre y representativo frente a los pueblos

³⁰¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Archivo Guillermo Bonfil Batalla (CIESAS/AGBB): Exp. 2368, caja 36, folio 37. Carta de Jean Loup-Herbert a Guillermo Bonfil Batalla fechada el 6 de julio de 1979

degenerados del sur. Nos decía Domenico Losurdo al respecto, en su brillante obra sobre el liberalismo:

“en 1899 Joseph Chamberlain (ministro de Colonias) llama oficialmente a los Estados Unidos y a Alemania a estrechar, junto a su país, una alianza ‘teutónica’. Es una orientación compartida del otro lado del Atlántico por Alfred T. Mahan, el gran teórico de la geopolítica, que se pronuncia también por la unidad de la ‘familia teutónica’, de los pueblos pertenecientes al ‘mismo linaje’ germánico. El almirante aquí citado está en óptimas relaciones con Theodore Roosevelt quien, yendo más lejos en la celebración de los ‘pueblos germánicos’ y ‘teutónicos’, entona un himno al ‘coraje guerrero de los gallardos hijos de Odin’. Este clima ideológico estimula la reinterpretación de la categoría de anglosajones, que ahora tiende a incluir también a Alemania -el lugar del que parte la gran aventura de la emigración de la estirpe de la libertad, que tiene el mérito de haberse rebelado primero contra el despotismo romano y después contra el despotismo papal”³⁰².

Coincide este contexto con la consolidación de las naciones políticas canónicas, y en particular en nuestro caso, de la nación política mexicana cuyas fronteras ya habían sido contenidas y delimitadas frente a los avances depredadores estadounidenses a lo largo del siglo XIX. En el siglo decimonónico será cuando aparezca el uso de los términos ‘mexicanismo’ y ‘mexicanista’ muy ligado a la nación política y que parecía venir a sustituir o enfrentar el término de ‘españolista’ que venían siendo utilizado desde la tercera década del siglo XIX cuando aún las naciones políticas americanas y peninsular no estaban consolidadas y el llamamiento a la defensa territorial se hacía en nombre de la plataforma imperial española. ‘Españolista’ por ejemplo, tiene su primer uso en un Registro Oficial del Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos del 4 de marzo de 1830, donde se podía leer:

“Cartas de New-Orleans hasta el 11 de febrero refieren la llegada allí de Mr. Poinsett (sic), y su salida para Washigton. Su presencia escitó en New-Orleans la curiosidad general sobre su persona; como sus opiniones sobre nuestra revolución y los tristes anuncios que hizo de sus resultados llamaron las

³⁰² Losurdo, Domenico, *Contrahistoria del liberalismo*, 267-268

*atenciones de los que en aquel país se interesan en nuestra suerte. 'No es posible, dicen, explicarse con más amargura ni con mayor desprecio de los mexicanos, que lo ha hecho aquí Mr. Poinsett: no puede ocultar sus deseos de venganza, su desprecio por el gobierno, que califica de monarquista, de españolista; y sus anuncios de terribles convulsiones han dado aquí de esa república una idea muy desventajosa'”*³⁰³.

El término ‘mexicanismo’ estuvo envuelto desde sus inicios por los mitos de la biología evolutiva tan de moda en Europa y América, así, por ejemplo, en uno de sus primeros usos podemos leer en el diario liberal *El Siglo XIX*, del 10 de julio de 1862, como se alababa en México al oficial del ejército prusiano Carlos Von Gager (1826-1885):

*“de un mexicanismo cual se necesita para haber escrito el opúsculo “Apelación de los mexicanos &c.” y principalmente titulado: “Los extranjeros en México”, el cual le ha acarreado un odio mortal entre ellos, que creía yo y creo debemos compensarle los mexicanos con un aprecio, así como el que yo hago de este digno hijo adoptivo de nuestra patria”*³⁰⁴.

Además, era un opúsculo que entraba en sintonía con los ideales monroistas ya que con él se lanzaba un grito al cielo por los intentos de intervención en México de Inglaterra, Francia y España, tras la firma de una alianza tripartita debido a la suspensión de pagos dada en México.

Gager había pasado un tiempo en España después de conocer a un vasco francés donde estuvo a punto de morir fusilado por carlistas a causa de una aventura amorosa³⁰⁵. Llegaría a México en 1853 donde lograría ocupar cargos políticos destacados siendo profesor del Colegio Militar y elegido ministro de Obras Públicas en el gobierno de Benito Juárez. Había mostrado un gran interés por los estudios prehispánicos publicando un artículo en el *Diario General de Viena* llamado *Quetzalcóatl* que llegó a seducir al pedagogo suizo Enrique Rebsamen antes de su llegada a México.

³⁰³ *Registro Oficial del Gobierno de los Estados-Unidos Mexicanos*, jueves 4 de marzo de 1830, año I, n° 43

³⁰⁴ *El Siglo Diez y Nueve*, 10-07-1862, México, p. 4

³⁰⁵ O de Bopp, Marianne, “Carlos von Gager, Chaho y el complot de Estella en 1848”. *Revista Príncipe de Viana*, año XXXVI, n° 140-141, Navarra, 1975, p. 669

Fue conocido su discurso de 1854 en la Sociedad Geográfica y Estadística llamado, *Rasgos característicos de la raza indígena de México*, donde afirmaba la necesidad de incorporar a los indígenas a la civilización caucásica. Según decía, a la raza india le tocaba el lugar de la vejez mientras que a la caucásica le tocaba el de la virilidad, por esto, era necesario el cruzamiento de las dos, la incorporación del indígena a la fase viril.

Durante su estancia en México, siguiendo en la línea de sus actividades anteriores en Alemania, Gagern apoyaría la fundación de la «Nueva Sociedad» de Antonio Gómez de Portugal. Dicha institución estaba empeñada en ilustrar a los indígenas y ponerlos al nivel civilizatorio del resto de mexicanos. El 30 de mayo de 1849 se le abrieron diligencias por

*“una reunión o junta de naturales, que según las apariencias eran sospechosos...recogí todos los papeles que tenían encerrados en una caja, los cuales son los primeros cimientos para establecer en este pueblo y los demás de esta municipalidad de indígenas, una que llaman la nueva sociedad, a la que los ha introducido un vecino de México, llamado Antonio Gómez Portugal”*³⁰⁶.

Por otro lado, el término mexicanista -que hace alusión por su sufijo -ista a un oficio desarrollado por un individuo o grupo- apareció también en este contexto envuelto por el mito genealógico teutónico. Así lo encontramos referido en 1879 al ilustre geógrafo e historiador D. Manuel Orozco y Berra (1816-1881), en el diario *La Industria Nacional* donde se decía: “Es Orozco y Berra por los vastos y profundos conocimientos, que de la historia patria posee, lo que puede llamarse con toda propiedad, un mexicanista insigne”, y se aclaraba al pie de página:

“Indianista, orientalista y americanista, se llama a los escritores que respectivamente se han consagrado con especialidad al estudio de la India, del Oriente o de América. Siguiendo esta práctica, llamamos mexicanista a Orozco y Berra, cuyas obras todas se refieren a México; y como este país, por su antigua civilización, por sus monumentos arqueológicos, y por otras diversas circunstancias, ofrece vasto campo al escritor, que a él se dedique con exclusión

³⁰⁶ *Universal: periódico independiente/ El periódico político y literario*, 17-06-1849, México, p. 3

de toda otra materia, creemos que bien puede llamarse mexicanista al que tal haga”³⁰⁷.

Se presentaba a Orozco y Berra con el oficio de quien trabaja con libros, un escritor y estudioso, un letrado dedicado a cultivarse en la geografía y la historia. En su obra *Historia antigua y de la conquista de México* (1880), se nos presentaba abrazando el positivismo característico de su época. Pero sin duda, lo que más nos llama la atención es que en dicha obra eliminó el mito de fray Servando Teresa de Mier, del origen prehispánico de América debido a la predicación del apóstol Santo Tomás, sustituyéndolo por el mito monogenista del origen nórdico de Quetzalcóatl, de quien decía, fue el encargado de introducir la cruz, doctrinas y principios cristianos³⁰⁸.

La primera Conferencia Panamericana se celebró entre 1889 y 1890. A parte de la creación de una zona de libre comercio americana, la idea principal que se pretendía apoyar era la consolidación de un tribunal de justicia internacional -tomando como modelo la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos- que sirviera de mediador y árbitro en los conflictos internacionales pero, sobre todo, según se decía a modo de propaganda persuasiva, para marcar diferencias respecto a la política europea de la Liga de Naciones basada en el derecho del Estado más fuerte.

Varios destacados personajes estadounidenses confluyeron en consolidar esta línea ideológica encabezada por el propio presidente Woodrow Wilson (1913-1921), a quien le seguía el magnate Andrew Carnegie, delegado estadounidense en el I Congreso panamericano y creador del Carnegie Endowment for International Peace (C.E.I.P.) en 1911, cuya misión sería la difusión y propagación de la paz mundial. Como primer presidente se nombró a su gran amigo Elihu Root -también secretario de Estado durante la presidencia de Theodore Roosevelt-, mientras que como secretario y director de la División de Derecho Internacional estaba el destacado jurista James Brown Scott (1866-1943). Este último se había dedicado a institucionalizar el derecho internacional en el continente americano junto a su socio el jurista chileno Alejandro Álvarez Jofre, fundando la American Society of International Law (A.S.I.L.) en 1906 y el American Institute of International Law (A.I.I.L.) en 1912.

³⁰⁷ *La Industria Nacional*, 25-12-1879, México, p. 1

³⁰⁸ Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, 188

James Brown terminaría por estudiar la obra de la escuela jurista de Salamanca del siglo XVI y reconociendo el origen español del derecho internacional en la persona de Francisco de Vitoria -que sería representado en las paredes del Departamento de Justicia (Washington D.C.) por el artista Boardman Robinson en 1937- y como fundador de la filosofía del derecho a Francisco Suárez. Esto no significó que la misión hemisférica estadounidense dejase de estar presente en los trabajos de James Brown así como tampoco su concepción protestante del derecho internacional en el que lo esencial en la mediación de conflictos debía de ser la creación de una «opinión pública mundial» que a la vez que tenía un efecto persuasivo actuaría también pacíficamente.

Por otra parte, a través de estas conferencias panamericanas se iría gestando la idea de organizar un congreso indigenista que tendría lugar finalmente en 1940, el I Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro (México). Sus antecedentes hay que buscarlos en cuatro congresos³⁰⁹:

- 1) VII Conferencia Panamericana celebrada en Montevideo (Uruguay) en 1933, donde por primera vez, representantes mexicanos como Genaro Vázquez y José María Puig Casauranc propusieron la celebración de un congreso indigenista en el que deberían participar los propios representantes de cada etnia.
- 2) VII Congreso Científico Americano celebrado en México en 1935, en donde se decidió elevar un voto de simpatía hacia el presidente mexicano Lázaro Cárdenas por haber creado el primer organismo oficial para ayudar e integrar a las etnias indígenas.
- 3) III Conferencia Interamericana de Educación celebrada en México en 1937, donde se habló de la necesidad de emplear el bilingüismo, de crear centros de educación indígena y demás instituciones tendentes a proteger y fomentar el folclore. Por primera vez se puso fecha y lugar para la celebración de un congreso específicamente indigenista que tendría lugar en Bolivia en 1939, sin embargo, finalmente sería suspendido y trasladado un año después a México,

³⁰⁹ Marichal, Carlos, *México y las conferencias panamericanas, 1889-1938. Antecedentes de la globalización*. Ed. Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 2002

según se dijo, porque el gobierno boliviano había elaborado una agenda inapropiada³¹⁰.

- 4) VIII Conferencia Panamericana celebrada en Lima en 1938 donde se trató el problema indígena desde el punto de vista del derecho internacional. Se reconoció al indígena como el primer poblador de América y se habló de que sería necesario integrarlos a cada nación manteniendo los aspectos positivos que tenían en sus tradiciones -este sería el tema tratado por el mexicano Lucio Mendieta y Núñez en su obra, *La economía del indio* (1938)-. Todo esto debería ser tratado más ampliamente en un congreso próximo a celebrarse y en el que se prestaría especial atención a los problemas de la mujer indígena. Los representantes de la C.E.I.P. proclamaron al respecto que “*el problema del indio es una ‘cuestión continental’ que concierne a todos*”.

Es curioso destacar que Canadá no fue incluida en el sistema panamericano, según afirma Connell-Smith, debido a que “*los Estados Unidos por mucho tiempo se opusieron a invitarla a causa de sus ligas con la Gran Bretaña*”³¹¹, algo que quedaba prohibido dentro del sistema panamericano, a pesar incluso de la invitación que le hizo México de participar en la VII Conferencia Panamericana y que no sería permitida por los Estados Unidos. En lo que respecta al Congreso Indigenista Interamericano, México a través de su embajada en Estados Unidos extendió una invitación a Canadá siendo rechazada finalmente, aunque sí se logró enviar un mensaje al congreso que sería leído del grupo Concilio Indígena Fuego del Canadá, de la autoría de Jasper Hill de la nación Lenni Lenape. Hay que tener en cuenta, para entender dicho rechazo, que Canadá a diferencia del curso histórico de los Estados Unidos había continuado adherida a la Commonwealth en la que consiguió una amplia autonomía en la segunda mitad del siglo XIX por ser una colonia “*de raza europea*” para posteriormente alcanzar la independencia³¹². Sería Canadá, como colonia lealista a la metrópoli -cuyos intereses en las colonias eran meramente económicos- quien acusaría a los Estados Unidos de una política sistemática de genocidio respecto a los indígenas. Y no solo esto, en Canadá hallarían refugio los negros perseguidos en los Estados Unidos a lo largo de todo el

³¹⁰ Blanchette, Thaddeus, “La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945”. *Revista Desacatos*, nº 33, C.I.E.S.A.S., Mexico, 2010, p. 45

³¹¹ Ibid, p. 183

³¹² Losurdo, Domenico, *Contrahistoria del liberalismo*, 221

siglo XIX, llegando a acoger entre 1850 y 1860 a unos 20.000 refugiados que temían la restitución de la esclavitud³¹³.

El I Congreso Indigenista Interamericano sería inaugurado el 14 de abril de 1940, en Pátzcuaro (México), justo cuando se cumplía el cincuentenario de la creación de la Unión Panamericana. En el congreso, el presidente Lázaro Cárdenas habló de fortalecer la unidad política y social de México como base de una organización verdaderamente nacional, a la vez que hablaba también de la “*solidaridad interamericana*”. El presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt, que había puesto en circulación la famosa Indian Reorganization Act en 1934 por la que se fomentaba el autogobierno de la escasa población indígena que aún quedaba en los Estados Unidos creando “*constituciones*” tribales adaptadas a cada comunidad, no pudo asistir al evento pero dejó escrita una carta que fue leída en el mismo y en la que decía sentirse orgulloso de: “*estar haciendo todo su esfuerzo a favor de los indios que viven dentro de sus fronteras*” y que gracias a dicho congreso se contribuía “*al espíritu panamericano*”³¹⁴. El antropólogo John Collier, principal promotor del Congreso como titular del Office of Indian Affairs, defendió también en su discurso inaugural el “*espíritu panamericano*”. Reveladoras fueron las afirmaciones del también estadounidense Ernest Gruening, director de la División de Territorios y Posesiones Insulares del Departamento del Interior de los Estados Unidos, para quien dicho congreso sería muy valioso para los intereses diplomáticos al interior del panamericanismo creando una identidad indígena para el mismo: “*Tales contactos permanentes, aparte de su utilidad para la Oficina de Asuntos Indígenas, establecerían lazos entre los pueblos de los Estados Unidos y los Estados latinoamericanos [...] que ninguna potencia europea podría establecer*”³¹⁵.

En las actas finales que se concretaron en el congreso es de destacar los artículos XL y XLI referentes a una rectificación de la división política-territorial y una recomendación al respecto de los representantes indígenas de México en los que se pretendía hacer delinear unas fronteras regionales más homogéneas de acuerdo con los grupos indígenas. La delegación estadounidense manifestó su abstención al voto

³¹³ Ibid, pp. 298-302

³¹⁴ CIESAS/AGBB: Exp. 2447, caja 57, folio 68

³¹⁵ Blanchette, Thaddeus, “La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945”, 44

alegando que las condiciones aludidas no eran aplicables a los grupos indígenas estadounidenses³¹⁶. El artículo LIX estableció por recomendación de los delegados de distintos grupos étnicos un día del indio para “*concentrar el espíritu de su raza en una misma fecha cada año*”³¹⁷, estableciéndose para el día 19 de abril, fecha en la que se reunieron por primera vez los delegados indígenas del I Congreso Indigenista Interamericano. El artículo LXIV dedicaba un homenaje a los ilustres benefactores de los indígenas³¹⁸ y el artículo LXVIII un homenaje a los indios que habían luchado por la libertad, “*comprendiendo entre ellos a los que se distinguieron defendiendo su independencia y territorios contra los conquistadores, y a los que aportaron su esfuerzo y se significaron en las luchas emancipadoras*”³¹⁹.

Resonaba el conservacionismo y la pureza racial frente al mestizaje en las palabras de la delegación cubana, compuesta por los delegados oficiales Oswaldo Morales Patiño, José Muñiz Vergara y el congresista Leon Blanco, del siguiente modo:

“A nosotros siempre se nos ha hecho imposible comprender como nuestros pueblos han podido consentir esa dejación y a veces hasta la [destrucción] del aborígen, permitiendo, paciente e inconscientemente, esa sangría en las propias entrañas de su más puro nacionalismo, e infiltrándose en el virus de Mestizajes suicidas que solo han servido para anemizar el cuerpo de nuestros pueblos, hasta el extremo de verles, para poder subsistir, necesitados de otras sangres, de otras sabias, siendo la de ellas tan pura, tan sana, y tan suya.

Los principales países del mundo han ocupado siempre en la conservación de sus especies animales que tienden a desaparecer, y así Alemania creó un Parque Nacional para el cuidado y conservación del Urus, Estados Unidos ha marcado enormes territorios en las que encierra al Bisonte a fin de evitar su destrucción y desaparición, y castiga con gran pena a quien osare matar alguno de esos cuadrúpedos. Esto, en distintos países, se viene predicando desde hace mucho tiempo. ¿Cómo ha sido posible, pues, que al indígena, ser humano, con todos

³¹⁶ CIESAS/AGBB: Exp. 2447, caja 57, folio 28

³¹⁷ Ibid, folio 35 y 36

³¹⁸ Ibid, folio 38. “Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, Vasco de Quiroga, Pedro de Gante, Francisco Javier Clavijero, Maturino Gilberti, José de Anchieta, José Bonifacio, Junipero Serra, Pere Lacombe, Pere Lejuene, John Elliott, Sheldon Jackson, Sequoyah, Pedro Claver, Domingo de las Casas”.

³¹⁹ Ibid, folio 39

nuestros atributos materiales y morales no se le haya brindado la misma protección que a una bestia?

Injusticia, enorme injusticia cometida con los que en la India Oriental, [Egipto], Perú, México, estuvieron a la cabeza del progreso en tiempos remotos, según consta en las mas acreditadas historias universales [...]

Después de aquellas épocas, jamás hemos vuelto a ser [nosotros]. Cuando no material, al menos espiritualmente nos hemos sentido extraños, y hemos actuado como extraños en nuestras patrias. La falta de indigenismo nos ha [ido] depauperando, y solo con la plena realización de la indiogenófilia, es que podemos creer en la creación de sólidos nacionalismos que nos permitan presentar al resto del mundo una América netamente americana, una América americanista pura, sana, fuerte, [capaz] de todos los ímpetus de todos los arrestos y de todas las realizaciones”³²⁰.

Estas palabras fueron la tónica general de la doctrina que se venía gestando desde el panamericanismo si bien para el caso de Cuba en un tono más radicalizado por su reciente separatismo de España, dependencia de los Estados Unidos y prácticamente nula población prehispánica. Hacia 1923, cuando se celebró el centenario de la doctrina Monroe, se acuñó una moneda de medio dólar en la que se representaba la alegoría de las dos Américas pero con un ligero cambio respecto a la moneda acuñada para la Exposición Panamericana de 1901. Si en 1901 se dibujaba a dos damas que estrechaban sus brazos en Centroamérica, en el caso de 1923, la dama de Sudamérica había sido sustituida por una indígena³²¹. Se había pasado de fomentar los términos nacionales tales como: mexicanismo, argentinismo, peruanismo, etc., con los que se había pretendido rebuscar un remoto origen común con las élites blancas de los Estados Unidos, a fomentar, en pleno auge de la sociedad de masas, un mismo origen común identificado con el mundo indígena, lo que suponía la táctica más eficaz para eliminar y desconectar toda influencia europea.

³²⁰ Ibid, folios 78-85

³²¹ <http://www.filosofia.org/ave/001/a264.htm> (Consultado: 15/05/2019)



Imagen 6: Monedas conmemorativas de 1901 y de 1923

6.1.2. El indigenismo ingenuo durante la Segunda Guerra Mundial

El 25 de marzo de 1942 se reunía por primera vez el Consejo Directivo del Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.) en la sala de conferencias de la Secretaría de Relaciones Exteriores, inaugurado con un discurso del subsecretario Jaime Torres Bodet que señaló la necesidad de hacer justicia social y de plantear una solución integral para el problema indígena que llevaba cuatrocientos años en suspenso³²².

El 19 de abril, día del indio, hubo una presentación del director del I.I.I. Manuel Gamio -que sustituía a Moisés Sáenz que había fallecido- retransmitida a través de la radioemisora. Con el telón de fondo de la Segunda Guerra Mundial en la que un año después entraría a participar los Estados Unidos necesitados de las materias primas continentales y a modo de propaganda antifascista su hizo hincapié en el peligro que corrían los grupos indomestizos del Continente de terminar por ser sometidos a esclavitud y miseria. La identidad indígena de América que iba desde la Alaska esquimal hasta la Tierra del Fuego se ponía de pie para demostrar frente a la amenaza europea de la doctrina racista que no eran razas inferiores³²³. Ruth Benedict publicaba en 1941 su obra *Raza: ciencia y política*, en la que venía a decir al respecto que “*la cultura no es función de la raza*”³²⁴, que quienes habían construido una misma cultura no pertenecían necesariamente a una misma raza; que los test raciales de Garth habían demostrado que no había pueblos inferiores; y que la doctrina racista no era más que una continuación de los objetos de los religiosos para justificar las persecuciones “*en interés de una clase o de una nación*”. En 1945 sería el antropólogo español-mexicano Juan Comas quien polemizaría con Arthur Posnansky, arqueólogo y especialista en la cultura de Tiawanacu, y el historiador Francisco José de Oliveira Viana por sus declaraciones respecto a la inferioridad y superioridad de unas razas respecto a otras³²⁵. El primero basándose en los índices craneales como único criterio clasificatorio de las razas y para quien existían razas puras como los indígenas del altiplano andino; para el segundo, la raza era un factor determinante de los destinos humanos y el mestizaje daba lugar a un carácter degenerativo.

³²² *Anuario Indigenista*, n° 11, abril, 1942, p. 5

³²³ *Ibid*, pp. 7-9

³²⁴ *Ibid*, pp. 69-70

³²⁵ *Anuario Indigenista*, n° 1, enero, 1945, pp. 73-90, *Anuario Indigenista*, n° 2, abril, 1945, pp. 161-171

Una de las principales misiones del I.I.I. fue la de crear institutos indigenistas a nivel nacional para que pudiesen tratar más adecuadamente las necesidades de conservación y mejoría de los grupos que estaban a punto de desaparecer³²⁶. Como la presencia mexicana y estadounidense había sido la mayoritaria en el congreso de Pátzcuaro hubo algunas reticencias, por ejemplo, de la delegación brasileña, que veía cierta imposición mexicana en el modelo indigenista que sin duda sería ajeno a la realidad de las etnias brasileñas, lo que dificultaba y retrasaba la creación del instituto nacional. Por otro lado, el primer instituto nacional indigenista fue el de los Estados Unidos, creado en 1941 y financiado por la Fundación Rockefeller, bajo el cual se pudo continuar el proyecto de “*Personalidad*” en México a cargo de Robert Redfield, enviando además antropólogos a México en sus dos primeros años hasta que dejó de tener apoyo financiero en 1943 con motivo de la centralización de competencias en materia de relaciones culturales y comerciales con América Latina en una Oficina presidida por Nelson Rockefeller³²⁷. Si bien en Estados Unidos había una población indígena muy escasa, el siguiente instituto nacional indígena fue el de Cuba, cuyo interés estaba más puesto en los restos arqueológicos y en la mera propaganda de solidaridad panamericana.

Para la tercera celebración del día del indio (1943) se recomendaba no sólo estimular las “*ideas democráticas*”³²⁸ sino también proponer modos de “*esparcimiento y diversiones*” ajustados a los grupos indígenas. Se reconocía que los acontecimientos culturales se producían principalmente en las capitales y zonas urbanas, donde se encontraba el poder oficial capaz de dispensar los recursos necesarios para llevarlos a cabo, pero se pedía la urgente necesidad de ir más allá del ámbito urbano. Unas diversiones culturales que patrocinadas por el I.I.I. bajo el amparo estatal debían suplantar las funciones religiosas al respecto y elevar los espíritus acercando la vida rural a la urbana empleando para ello, por ejemplo, la representación teatral “*al aire libre*” que al mismo tiempo serviría como recurso pedagógico.

³²⁶ *Anuario Indigenista*, n° 3, junio, 1942, pp. 3-5

³²⁷ Blanchette, Thaddeus, “La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945”, 48-49

³²⁸ *Anuario Indigenista*, n° 1, enero, 1943, pp. 4-7

Este contexto de apropiación basal que el estado mexicano estaba llevando a cabo se producía después de los años de consolidación de la Revolución mexicana en los que la Iglesia católica había sido perseguida y reducido su ámbito de actuación a lo estrictamente confesional. Esto hizo que el nacionalismo revolucionario suplantase las funciones de la iglesia reapropiándose de su ‘hinterland cultural’ allí donde más influencia había tenido iniciando un nuevo culto hacia la nación por medio de la participación económica y el premiado esparcimiento cultural consiguiente, sobre todo, en un momento de guerra internacional como el que se vivía y que requería tanto de México como del resto de países iberoamericanos un gran esfuerzo económico para apoyar la participación estadounidense en la contienda. El I.I.I. y sus filiales, delegaciones o centros coordinativos se irían transformando poco a poco en una nueva institución gestora de la cultura étnica, con toda una organización jerárquica dispuesta a atender los aspectos espirituales del indígena que ya no seguirían recluidos en la gracia de la Iglesia, sino que ahora serían administrados por el Estado mexicano bajo el común amparo identitario del panamericanismo. Como se diría también, había que elevar al indígena a la vida ciudadana. Y todo esto desde la bandera del “*indigenismo*”³²⁹ como se apuntó en el editorial de Anuario Indigenista en julio de 1944, desmarcándose de ideologías tales como el “*comunismo ortodoxo*” de “*genuinas fórmulas soviéticas*” y del “*nazi-fascismo*”.

Gracia a la financiación de la Fundación Rockefeller John Collier pudo enviar como representante del I.I.I. a Mary Louis Doherty -que ya tenía experiencia en México trabajando para la Confederación Regional Obrera Mexicana y dando clases escolares³³⁰- por toda América del Sur para recoger apoyos para la causa indigenista. A su paso por Honduras conoció al ingeniero agrónomo Pompilio Ortega quien le habló de su idea de rescatar bajo el apoyo del I.I.I. la figura de los “*visitadores*” indigenistas, una institución esencial bajo el Imperio español que fue utilizada para recaudar información de las distintas áreas de su gestión administrativa imperial y que ahora se podría poner a disposición del sistema indigenista panamericano con multitud de funciones de supervisión, organización y difusión. Decía Pompilio:

³²⁹ *Anuario Indigenista*, nº 3, julio, 1944, pp. 179-181

³³⁰ Jiménez Placer, Susana M^a., *Katherine Anne Porter y la revolución mexicana: de la fascinación al desencanto*. Ed. Departamento de Filología Inglesa y Alemana de la Universidad de Valencia, 2004, p. 190

*“Cuando la Srta. Doherty nos habló de su misión en los países americanos, no nos creíamos comprendidos en su plan, pues a decir verdad, poco nos interesan los estudios antropológicos o de razas, con fines puramente de erudición. En los últimos tiempos se ha establecido en los países de América lo que se llama el Instituto Interamericano de Cultura; algo semejante podría hacerse con el movimiento indigenista, para popularizar sus finalidades y dar oportunidad de reunión a toda persona interesada en dicho movimiento”*³³¹.

6.1.3. El Instituto Indigenista Interamericano y la reordenación geopolítica al finalizar la Segunda Guerra Mundial

La Conferencia de Chapultepec (del 21 de febrero al 6 de marzo de 1945, México), llamada Conferencia Interamericana sobre Problemas de la Guerra y de la Paz, fue una reunión de todos los países de América -excepto Canadá y Argentina, ésta última suscribiría el 3 de noviembre de 1946 el famoso tratado comercial hispano argentino- enmarcada dentro del predominio estadounidense continental tras la guerra y del panamericanismo que lograría reforzar el carácter colonial y de subordinación de las repúblicas iberoamericanas. Fue una reunión llevada a cabo aun cuando la guerra no había terminado y en la que las repúblicas iberoamericanas tenían grandes esperanzas en que significase un fuerte apoyo a las políticas industrializadoras y de desarrollo económico que estaban llevando a cabo los distintos gobiernos de tendencia nacionalista, sin embargo no fue así, más bien lo contrario, significó un ataque estadounidense con la propaganda del ‘libre comercio’ puesta sobre la mesa y su rechazo a implementar un Plan Marshall americano puesto que los aliados más afines al tronco racial eran los de la Europa del norte que pronto se integrarían en el programa ideológico cultural de la U.N.E.S.C.O. promovido por la delegación francesa en la Conferencia de San Francisco³³², además, era prioritario en la geopolítica estadounidense reactivar a las potencias europeas para que se convirtiesen en un dique a la posible expansión de la U.R.S.S. hacia el oeste.

³³¹ *Anuario Indigenista*, n° 2, abril, 1943, pp. 147-149

³³² Giner de los Ríos, Francisco, “La Conferencia de la UNESCO en México”, *Cuadernos Americanos*, noviembre-diciembre, Año VI, volumen 36, México, 1947, pp. 72-82. También se puede consultar en: <http://www.filosofia.org/hem/194/ca36p072.htm> (Consultado: 28/05/2019)

La reunión de Chapultepec fue un posicionamiento continental a nivel geopolítico en el que el ya fuertemente consolidado panamericanismo haría girar en torno a la órbita estadounidense a todas las demás repúblicas continentales. Habría tres bloques geopolíticos en liza que se revelarían en los subsiguientes años: el bloque estadounidense con el panamericanismo, el bloque soviético con el comunismo y el bloque hispano católico. Los dos bloques surgidos de la guerra como el estadounidense y el soviético, todavía aliados en 1945 junto a Gran Bretaña, decidieron en la Conferencia de Potsdam incluir una mención de antipatía en la declaración final hacia España de acuerdo con los dictados de Stalin que pensaba que si las potencias occidentales identificaban al régimen de Franco con el fascismo podrían ayudar a derrocarlo y a lograr restablecer un gobierno afín a la U.R.S.S. El otro bloque geopolítico, el católico hispánico, dejaría notar su gran influencia en el XIX Congreso de Pax Romana celebrado en España entre el 20 de junio y 5 de julio de 1946 para hacer frente a la condena hacia el país que se había ido acrecentando desde: 1) la declaración de Potsdam, 2) por la recién creada Organización de Naciones Unidas (el 9 de febrero de 1946) en su Resolución 39 que provocó la retirada de embajadores del país y 3) por el bloqueo fronterizo de Francia (28 de febrero de 1946).

Siguiendo los lineamientos marcados por los Estados Unidos, las repúblicas continentales debían romper relaciones diplomáticas con las potencias del Eje, dentro de las cuales se incluiría a España en 1946 -a pesar de su neutralidad durante la guerra- para frenar el bloque hispanoamericano que estaba en proceso de reestructuración. Pero también, en los años sucesivos, deberían romper relaciones con el bloque soviético, poco después de la ‘pax guasintoniana moscovita’ (1947), que sería el enemigo principal en la tónica propagandística bipolar durante la segunda mitad del siglo XX.

En este contexto, ¿qué se esperaba de la Conferencia de Chapultepec desde las filas oficiales del indigenismo panamericano? Hubo una reacción agrídulce, puesto que, si por un lado se celebraba que los elementos sociales aborígenes estuviesen incluidos dentro de la órbita geopolítica estadounidense, por otro lado, se echaba en falta alguna mención a los grupos indígenas en las ponencias presentadas durante la reunión, así como también la participación de algún miembro de la I.I.I., plataforma desde la que se decía se podría haber incluido el siguiente considerando en las actas finales:

“a) Que la población autóctona americana tanto por su evolución pretérita como por su actual estructura y funcionamiento es más o menos distinta de la población de origen europeo y que en consecuencia las aspiraciones y necesidades de vida material e intelectual de una y otra difieren en mayor o menor grado;

b) Que con raras excepciones los sistemas generales que presiden la vida de la población de América han sido principalmente formulados por y para beneficio de los elementos sociales de origen occidental, permaneciendo relegados los de filiación indígena a vivir en condiciones de inferioridad física, política y económico-cultural, porque dichos sistemas no están adaptados a su modo de ser”³³³.

Se propusieron una serie de puntos para tener en cuenta en las subsiguientes reuniones que se darían en la Conferencia de San Francisco (25 de abril de 1945) y en la Conferencia Técnico-Económica Interamericana (15 de junio de 1945) en la que el Instituto sí había sido invitado. Estos puntos de carácter ético o médico se reducían a: *“el entrenamiento elemental de curanderos indios y aún de brujos, en prácticas sanitarias» y la «preparación técnica de parteras empíricas”.*

Se llamó la atención respecto del capítulo XLI que trataba sobre la *“Discriminación racial”* por no haber incluido junto a la discriminación racial y religiosa, la discriminación cultural que pesaba sobre los indígenas desde tiempos de la Conquista. Una discriminación cultural entendida desde las naciones étnicas y no desde el conjunto de la nación política de cada república americana.

Los temas sobre la discriminación racial tendrían un gran auge en los años posteriores a la guerra, de modo que para la célebre conmemoración del *“Día de la raza”*, el 12 de octubre, en este año se propuso que se eliminase dicha denominación y se cambiase por el de *“Descubrimiento”*. Reconocían que el rótulo *“Día de la raza”* no tenía un componente discriminatorio como si ocurría en otras latitudes, que era una celebración legítima y que no se pretendía con dicho cambio de denominación atacar a España,

³³³ *Anuario Indigenista*, n° 2, abril, 1945, pp. 99-105

*“pues sólo nos han movido a adoptarle, consideraciones de justicia humana y de acatamiento a lo que la ciencia actual establece respecto al concepto racial. Tan es así, que por ejemplo opinamos que la inmigración ideal para los pueblos de la América Latina es la de origen ibérico, por muchos motivos, siendo entre ellos el más importante la carencia de prejuicios raciales que caracteriza a españoles y portugueses”*³³⁴.

Sin embargo, y en la línea de lo achacado al capítulo XLI de la Conferencia de Chapultepec, *“los pueblos autóctonos jamás podrán exaltar a quienes los despojaron de su tradición, independencia y nacionalidad”*, de manera que hasta cierto punto se contradecían, puesto que no entendían que la celebración del día de la raza era la del día del mestizaje, de la intersección atributiva de culturas, ya que desde una visión distributiva de las culturas, antropológica o ahistórica, estas se entendían existiendo y coexistiendo armónicamente tal y como había podido ocurrir en antiguos estadios de aislamiento cultural o de contacto esporádico previos a estadios más avanzados de contactos permanentes y de imposición de normas culturales más fuertes. Entendían que había dos tipos de valores culturales indígenas, los estáticos (cronología, arquitectura, escultura religiosa, orfebrería, etc.) que podrían volver a restituirse y los dinámicos que si presentaban un carácter aculturador, *“más o menos transformados por la influencia de análogos valores de tipo occidental”*³³⁵ (ideas religiosas, habitación, arte menores, implementos domésticos, etc.), sin embargo, asumiendo que estos valores culturales habían tenido una evolución propia libre de *“contaminaciones”* culturales ajenas, lo que se pretendía era *“elevar de manera autorizada el estándar de vida material de los grupos aborígenes supervivientes conservando al mismo tiempo la originalidad de su fisonomía”* que sería lo más genuinamente americano.

En lo que respecta a la comprensión de la idea de nación, como ya hemos visto, estaba basada en una interpretación étnica que, a pesar del reciente conflicto mundial, había continuado con la tradicional concepción atomizadora que lanzase el presidente Woodrow Wilson en el periodo de entreguerras y que fue acogida entusiastamente, entre otros, por el antropólogo Miguel Othon de Mendizabal. Ligado a esta concepción lisológica y atomizadora de la nación estaba el concepto de democracia que según se

³³⁴ *Anuario Indigenista*, n° 4, octubre, 1945, pp. 267-272

³³⁵ *Anuario Indigenista*, n° 3, julio, 1946, pp. 195-197

destilaba ideológicamente desde la potencia estadounidense iba ligada a las comunidades primigenias. Por tanto, multiplicar el número de naciones estaba estrechamente vinculado a llevar la democracia a todo el continente. Esta idea de indigenismo y de democracia fue entendida de un modo grosero acentuado, sobre todo, por la política autonomista de la Indian Reorganization Act (1934) de Franklin D. Roosevelt en la que para organizar a los diferentes grupos indígenas estadounidenses en reservas con plena autonomía se les aplicó forzosamente las nociones anglosajonas sobre votación y representatividad³³⁶. Esto llevó a más de uno a creer que rescatar el mundo cultural indígena oculto tras la “*catástrofe*” de la conquista, que había supuesto un régimen monárquico y una aristocracia, tenía como fin restablecer la democracia pura (la democracia tribal):

*“Por eso Indigenismo y Democracia tienen que ser términos sinónimos, acciones idénticas, porque todo americano demócrata, tiene por fuerza de lógica que ser indigenista. La democracia no se establecerá en forma completa en los países indoamericanos mientras que se continúe ignorando al elemento indígena, cuya herencia llevamos todos los americanos”*³³⁷.

Una democracia pura tribal que desde la publicación de *The Constitution of the Five Nations* (1968) de Arthur C. Parker tendía a situarse originariamente en el año 1390 cuando se supone que se instauró la Gran Ley Iroqués de Paz que constituyó una confederación de naciones indias que se quiso ver de un modo delirante, e incluso desde una concepción formalista de la política, como el origen y legado que un mundo indígena capaz de lograr una armonía pacífica de convivencia había ofrecido a la población anglosajona dando lugar pasados los siglos a la instauración de la democracia por la “*Gran ley*” constitucional de los Estados Unidos. De este modo, tomando el sistema de “*democracia política y económica*” de los iroqueses³³⁸ y las otras naciones que juntas habían establecido tres supuestas estructuras políticas de gobierno: los llamados hermanos mayores, los hermanos menores y los que conservaban el fuego,

³³⁶ Blanchette, Thaddeus, “La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945”, 40

³³⁷ *Anuario Indigenista*, n° 4, octubre, 1947, p. 296

³³⁸ También Lewis Henry Morgan en su obra *La sociedad primitiva* (1877) había estudiado las distintas formas de organización gentilicia a través de los iroqueses, así como también, de los griegos y romanos. Obra que tendría una gran influencia en los últimos años de Marx y en Engels, quien publicaría siete años después *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884).

serían los precedentes -se decía- de las dos cámaras del Congreso y del poder ejecutivo. Una confederación india que inserta en un estadio protoestatal, se entendía como una comunidad primitiva en donde se pudo lograr instaurar una serie de pactos pacíficos con otras tribus sin necesidad de llegar a la guerra y a la conformación de un Estado, donde primaba el sufragio universal y donde además, la participación política se extendía a toda la población puesto que la propiedad privada no era requisito ya que no existía sino la propiedad comunal, no había esclavitud y las mujeres votaban. De tal manera, se concluía que sería Benjamín Franklin quien recogería este legado y lo sabría transmitir a las generaciones futuras³³⁹.

Influido por la política de reservas indias estadounidenses y como plan filantrópico para la época de post-guerra, una vez abierta la veda comercial en Iberoamérica para los Estados Unidos a través de los acuerdos establecidos en la Conferencia de Chapultepec, el antropólogo George M. Foster -que había dado clases en la escuela nacional de antropología y de historia de la ciudad de México hasta que en 1946 fue nombrado director del Instituto Smithsonian (1946-1953)- había propuesto un proyecto de renovación museística para América Latina cuya característica fundamental sería la de construir museos al aire libre -según decía- al modo de los museos escandinavos como el del parque Skansen en Estocolmo o el de Oslo. Este tipo de museos tenían una tradición muy larga en países de tradición anglosajona y germana, conocidos también como zoológicos humanos que se remontaban a la segunda mitad del siglo XIX, momento en que las potencias decimonónicas de Europa y de América competían entre sí para ver cual tenía mayores rasgos germánicos que entendían como la civilización más avanzada, por ejemplo, cuando en la conmemoración en Chicago del IV Centenario del descubrimiento de América se construyó un zoo humano a cargo del empresario Carl Hagenbeck -imprescindible para contrastar grupos primitivos con la auténtica civilización- que ya tenía una gran experiencia puesto que unos años antes había realizado exhibiciones itinerantes en París, Leipzig, Múnich, Stuttgart y Núremberg con indígenas capturados en el estrecho de Magallanes. Nos describía Foster las bondades de dicho proyecto:

³³⁹ Johansen, Bruce y Maestas, Roberto, *Wasi'chu. El genocidio de los primeros norteamericanos*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 35-37

*“En conjunto, un museo tal como se describe aquí puede ser un factor educativo de suma importancia en la vida nacional del pueblo. Contribuirá al poder espiritual de la nación, dando énfasis a la variedad y riqueza de los elementos culturales que forman el país, despertando así, fuerte orgullo en el seno de cada ciudadano. Puede ser de positivo valor para los grupos representados, al mostrar a la gente de las ciudades que aquéllos también poseen sus culturas, y contribuyen a la vida nacional en muchas cosas de que no se dan cuenta. Al mismo tiempo, el museo llamará la atención fuertemente sobre las deficiencias en la vida de los grupos atrasados, las dificultades que experimentan cada día más en un mundo de cambios tan repentinos como el nuestro, y la necesidad de ayuda socio-económica del gobierno y de las clases sociales más afortunadas”*³⁴⁰.

Y es que la idea de cultura espiritualista sostenida por gran parte de antropólogos e ideólogos del panamericanismo estadounidenses estaba desligada de cualquier componente basal para los Estados americanos. Se trataba más bien de señalar como componente común del panamericanismo su heterogeneidad cultural en base a las naciones étnicas, unas naciones (étnicas) que constituían su campo de investigación y que estaban desapareciendo, se trataba no de atender a las necesidades de un Estado de bienestar, sino de atender a las necesidades “creadoras” de cada etnia, conservando y reproduciendo indefinidamente multitud de componentes culturales de lo más heterogéneo, en definitiva, se trataba de mantener el campo de estudio a toda costa, bien creando reservas o bien utilizando la medicina para que durasen más tiempo.

La primera declaración de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos tuvo lugar en España en la XIX Congreso Mundial de Pax Romana en el verano de 1946³⁴¹ que reunió a los católicos de treinta países del mundo con una fuerte presencia hispanoamericana. Aquel Congreso que tuvo el apoyo estatal pero que no fue organizado por el régimen español tuvo como misión no sólo defender a España de los ataques internacionales que estaba recibiendo, sino llamar la atención al mundo y en particular a la esfera hispánica sobre multitud de cuestiones algunas de las cuales se

³⁴⁰ *Anuario Indigenista*, n° 2, abril, 1948, pp. 91-93

³⁴¹ Puede consultarse sobre Pax Romana las siguientes webs que incluyen las actas del Congreso: <http://www.filosofia.org/ave/001/a048.htm> <http://www.filosofia.org/mfb/1946pax.htm> (Consultado: 10/06/19)

irían resolviendo a lo largo de la segunda mitad del siglo en la esfera anglosajona. Es de recordar que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la O.N.U. que no fue proclamada sino hasta el 10 de diciembre de 1948 no fue suscrita ni por la Unión Soviética, ni por China ni por España. Las cuestiones tratadas en el Congreso celebrado en España tuvieron presentes la conmemoración del IV Centenario de la muerte de Francisco Vitoria por el que se hizo un reconocimiento y un homenaje al jurista James Brown Scott que había sido tan admirado por sus trabajos y por su reconocimiento de la gran labor de la Escuela de juristas de Salamanca de quienes decía habían sido los descubridores de la moral y de la jurisprudencia, así como Cristóbal Colón lo había sido de América. Fue en esta ciudad donde se le reconoció en 1927 como doctor honoris causa. Como resultado de dicha conmemoración resultaría la creación del Instituto Cultural Iberoamericano, que una vez asumido por el Estado español se renombraría como Instituto de Cultura Hispánica.

Muy ligado con el derecho internacional, los puntos centrales de aquel Congreso se dieron en la primera ponencia de las conclusiones aprobadas donde se encontraba la declaración de los derechos humanos con el título: *El universitario católico ante los problemas de la Persona*, y la declaración de los pueblos, en la quinta ponencia con el título: *El universitario católico ante los problemas de la Cristiandad*. Nos interesa esta última declaración puesto que no sería sino treinta años después cuando la esfera protestante anglosajona adoptase la Declaración de los Pueblos de Argel el mismo día en que se clausuró el Congreso de Pax Romana, el 4 de julio de 1976 (fecha buscada para que coincidiera con el segundo centenario de la Declaración de independencia norteamericana).

Si en el hemisferio panamericano, tras la Conferencia de Chapultepec, el interés estadounidense respecto al continente americano era hacer de cada país un proveedor especializado en un tipo de materia prima para la exportación, la defensa de los pueblos chocaba con el postulado utópico de la apertura de barreras al comercio sin un control estatal ante el gran desequilibrio que existía, una idea fabricada por los Estados Unidos y que lograba frenar el auge industrializador que muchos países hispanoamericanos estaban llevando a cabo gracias a gobiernos nacionalistas puesto que se entendía que la misión del Estado era satisfacer las necesidades basales propias de un Estado de

bienestar. Entre los derechos fundamentales de los pueblos de Pax Romana se establecían:

“a) Derecho a la vida, del cual se derivan el pleno desenvolvimiento del propio ser, o sea, el de las características que constituyen la nacionalidad; el derecho a la propia defensa; el derecho a la mutua comunicación de los bienes, tanto espirituales como materiales.

b) Derecho a la propia conservación, del cual se deriva el derecho de independencia, el de libertad y el de soberanía intrínsecamente limitada, contra toda injusta intervención extraña en la propia existencia; el ejercicio de los atributos de soberanía, libertad e independencia, debe ser compatible con la convivencia de las naciones en la comunidad universal, según el sentido católico.

c) Absoluta libertad de comunicación con el Vaticano, como Estado soberano.

d) Derecho al mutuo perfeccionamiento y cooperación, en este orden: material, intelectual y espiritual”.

Entre los deberes de los pueblos se establecía claramente frente a los utopistas del mito del libre comercio: *“que las naciones no pueden ser sacrificadas a un supuesto bien internacional porque, como tales, sólo tienen vida terrena”*, y se consideraba como principales enemigos no sólo *“el comunismo [...] el nacionalismo e imperialismo exagerados”* sino también *“el liberalismo individualista”*. Se señalaba respecto a los pueblos del continente americano la urgencia de establecer:

“b) La actitud constante de que se respeten y defiendan mutuamente las distintas tendencias culturales en que se encarnan el espíritu e intereses católicos de los distintos países americanos.

c) La eliminación de cualesquiera reales y falsos enjuiciamientos frente a las naturales y legítimas vinculaciones de carácter espiritual y cultural que los distintos pueblos americanos establezcan con sus naciones de origen en Europa”³⁴².

³⁴² <http://www.filosofia.org/mfb/1946pr05.htm> (Consultado: 12/06/2019)

Al año siguiente, y como motivo del fuerte impacto que tuvo el congreso XIX en España, Pax Romana se refundó en los Estados Unidos y su primer objetivo sería neutralizar lo acontecido en el congreso español. Con el paso de los años no quedaría ni rastro de aquel congreso de 1946.

Los años sucesivos a partir de la ‘paz guasintoniana moscovita’ fueron de reorganización de múltiples instituciones del aparataje estratégico estadounidense. Ante la O.N.U. el 10 de mayo de 1949 se presentó una proposición boliviana, adicionada por México, para que el Consejo Económico y Social colaborase en la mejoría de los grupos indígenas³⁴³. La Organización de Estados Americanos (O.E.A.) que nació con el propósito de fortalecer el ámbito institucional panamericano se fundó en la IX Conferencia Panamericana celebrada en Bogotá en 1948 y desde el año siguiente comenzaría a colaborar con el I.I.I.³⁴⁴ Igualmente, la UNESCO, dirigida por el mexicano Jaime Torres Bodet (1948-1952), quien anteriormente había sido ministro de la Secretaría de Educación Pública (1943-1946) y Secretario de Relaciones Exteriores (1946-1948), comenzó a colaborar con el I.I.I. en el rescate de los

*“valiosos principios de ética que siglos de esclavitud y contacto con viciosas ideas de procedencia occidental no han podido borrar. Esas y otras manifestaciones útiles y benéficas de la mente indígena deben ser estimuladas y hay que combatir todo aquello que tiende a desnaturalizarlas”*³⁴⁵.

Dicha colaboración iba muy en la línea de los éticos y protestantes Derechos Humanos de 1948 y de la divisa espiritualista francesa del preámbulo de la UNESCO que decía: *“Puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz”*. La propaganda ideológica estadounidense y francesa ya venían colaborando juntas desde el intento de celebración conjunta en Haití de un Congreso Interamericano de Filosofía en 1941 que no llegó a celebrarse por el ataque japonés a Pearl Harbor³⁴⁶. Del 24 al 30 de septiembre de 1944 se celebró el X Congreso Internacional de Filosofía, organizado por la Société Haïtienne

³⁴³ *Anuario Indigenista*, n° 3, julio, 1949, pp. 179-182

³⁴⁴ *Anuario Indigenista*, n° 4, octubre, 1949, pp. 263-266

³⁴⁵ *Anuario Indigenista*, n° 2, abril, 1950, pp. 103-109

³⁴⁶ Para conocer más sobre los Congresos Interamericanos de Filosofía puede consultarse: <http://www.filosofia.org/ave/001/a275.htm> (Consultado: 10/10/19)

d'Études Scientifiques, el cual tuvo un gran éxito siendo apropiado e incluido años después por motivos ideológicos en la nómina de Congresos interamericanos, pasando a ser el I Congreso Interamericano de Filosofía. La motivación era hacer causa común para atraerse personalidades hispanas dentro de la filosofía frente a los Congresos de la organización de universitarios católicos Pax Romana que habían celebrado su primer Congreso en el contienen en 1939 en Washington. Una vez que el socio francés consolidó su posición en la órbita estadounidense tras la guerra, el famoso Congreso Internacional de Americanistas promovido tradicionalmente por Francia y que estaba celebrando en 1949 su XXIX convocatoria en Nueva York, comenzó a converger sus intereses con los del I.I.I. así como también a raíz del III Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en México entre el 11 y el 20 de enero de 1950³⁴⁷ y organizado por Samuel Ramos, Eduardo García Máynez, Leopoldo Zea y Luis Villoro, surgiría la Sociedad Interamericana de Filosofía convertida en una Federación de Sociedades de Filosofía.

Al unísono hubo también cierta reorganización institucional a nivel nacional en México puesto que fue el 4 de diciembre de 1948 cuando se fundó el Instituto Nacional Indigenista de México como filial del Instituto Indigenista Interamericano. Se encargaría del estudio indígena y de llevar a cabo los proyectos requeridos para su mejoría, así como también su incorporación y participación en el desarrollo nacional. Sería el órgano consultivo de las instituciones oficiales y privadas en materia de sus competencias, por lo que se convertía en la institución que se apropiaría de la gestión y centralización de toda la información sobre el mundo indígena³⁴⁸. Sería Alfonso Caso su primer director hasta el año de su fallecimiento en 1970 cubriendo la etapa de ascenso y consolidación del indigenismo ingenuo oficial.

³⁴⁷ Cornelius, Krusé, "Tercer Congreso Inter-Americano de Filosofía", *The Journal of Philosophy*, vol. 47, n° 12, Nueva York, 8 de junio de 1950, pp. 364-366. Ver en: <http://www.filosofia.org/hem/195/jp47364.htm> (Consultado: 23/11/19)

³⁴⁸ Del Val, José, *Documentos fundamentales del Indigenismo en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 435-517

6.2. Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) y la conformación de la Teoría Crítica indigenista

La formación antropológica de Guillermo Bonfil Batalla sería un producto de los cambios institucionales y educativos habidos desde el sexenio de Lázaro Cárdenas (1934-1940) que tanta importancia tuvo para los campos categoriales dedicados al estudio étnico y su actividad política estaría marcada por la Revolución Cubana y el contexto de Guerra Fría.

Su formación le llevaría a realizar estudios de licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (E.N.A.H.), realizando su doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México (U.N.A.M.). El origen de la E.N.A.H. habría que buscarlo en las materias impartidas dentro del Departamento de Antropología, asociado a la Escuela de Ciencias Biológicas que pertenecía al Instituto Politécnico Nacional. Dentro de dicho departamento se ofrecían las carreras de antropología física y antropología social cuyo principal promotor había sido Miguel Othón de Mendizábal que buscó la formación de técnicos antropólogos para trabajar a instancias del Estado relacionando su disciplina con la sociología. A partir de 1942, el Departamento de Antropología se transformaría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde se impartirían las especialidades de arqueología, lingüística, antropología física y etnología, y al mismo tiempo, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, se realizarían los cursos de Antropología cultural.

En 1959 la Revolución cubana logró la victoria. Bonfil se encontraba trabajando entonces en el Instituto Nacional de la Vivienda como comisionado y en un proyecto para mejorar el rendimiento de la institución ante la escasez de recursos³⁴⁹. Un año después continuaría involucrado en las tareas académicas informando sobre el Seminario de Estudios Antropológicos (SEA) donde se iba a celebrar una mesa redonda titulada “*Relaciones entre la antropología y las demás ciencias sociales*” con la participación de conferencistas como Pablo González Casanova (sociólogo), José

³⁴⁹ CIESAS/AGBB: Exp. 225, caja 107, folios 1, 3 y 7

Miranda (historiador), Erich Fromm (psicólogo), Emilio Mújica (economista) y Gonzalo Aguirre Beltrán (antropólogo)³⁵⁰.

Su formación fue en paralelo a su activismo político así, el 14 de enero de 1961, donaba cien pesos para la celebración de la Conferencia Latinoamericana por la Soberanía Nacional, la Emancipación Económica y la Paz celebrada del 5 al 8 de marzo y presidida por la leyenda viva del expresidente Lázaro Cárdenas, Alberto T. Casella (Argentina) y Domingos Vellasco (Brasil)³⁵¹. Este sería el precedente más inmediato para la creación el siguiente 4 de agosto del Movimiento de Liberación Nacional (M.L.N.) de México. Bonfil Batalla formaría parte de la Delegación Estatal del Distrito Federal adherida a dicho movimiento, en la que también se encontraban Vicente Lombardo Toledano, Leonel Durán, Luis Córdoba, Raquel Tibol, Eulalia Guzmán, Germán List Arzubide, Pablo O'Higgins, entre otros muchos.

En 1962, lo encontramos trabajando en la Escuela Nacional de Antropología hasta que fue expulsado a inicios de 1969 debido a su participación en el movimiento estudiantil del año anterior³⁵². Durante los años 1965 y 1966 formó parte del grupo de investigación sobre relaciones interétnicas del área de Cholula, donde trabajó junto a la profesora Margarita Nolasco³⁵³ a quien recomendaría para ocupar un cargo de asistencia técnica en la Organización de las Naciones Unidas en julio de 1968.

6.2.1. El Movimiento de Liberación Nacional y la lucha antiimperialista por la hegemonía cultural

Situémonos un poco en el contexto de los años sesenta que vendrían determinados en gran parte por la Revolución cubana del año precedente. El difícil camino recorrido por la Confederación de Trabajadores de América Latina (C.T.A.L.) presidida por Vicente Lombardo Toledano llegó a su final poco después del triunfo de la Revolución en la isla caribeña cuando se abrió una nueva etapa en el movimiento sindical. Lombardo Toledano no veía útil la neutralidad propuesta por la llamada «tercera vía» de Bandung. Jrushchev había puesto su esperanza en la Revolución

³⁵⁰ Ibid, folios 5 y 6

³⁵¹ CIESAS/AGBB: Exp. 1993, caja 35, folios 1-3

³⁵² CIESAS/AGBB: Exp. 783, caja 32, folio 2

³⁵³ CIESAS/AGBB: Exp. 723, caja 32, folios 117

cubana y la estrategia sindical ahora se dirigió hacia los sindicatos no alineados con ninguna federación internacional, era el tiempo de los movimientos de liberación nacional a imagen y semejanza del caso cubano. Para diferenciarse de los nuevos partidos que surgían, el partido de Lombardo Toledano pasó a llamarse Partido Popular Socialista (P.P.S.) y a partir de entonces numerosos jóvenes desertarían de sus filas para ingresar a los nuevos movimientos revolucionarios.

Al mismo tiempo, esta década se va a caracterizar por una intensa lucha por conseguir la hegemonía del discurso cultural entre, por un lado, la Casa de las Américas, fundada bajo el abrigo de la reciente Revolución cubana, y diversas instituciones lanzadas desde los Estados Unidos para frenar esta influencia vista como una extensión del poder soviético. De entre ellas, cabe destacar la Inter-American Foundation for the Arts (I.A.F.A.), creada por Rodman Rockefeller y que acogería una serie de simposios entre 1962 y 1967 en los que destacaría una nutrida participación mexicana, destacándose el celebrado en 1965 en Chichén-Itzá (Yucatán), en el que sobresale como miembro del país vecino el antropólogo Oscar Lewis, que ese mismo año había publicado su polémica obra *Los hijos de Sánchez*³⁵⁴. Esta lucha hegemónica típica del contexto de Guerra Fría ya venía dándose desde la década de los cincuenta, especialmente a través de las diversas delegaciones Iberoamericanas del proestadounidense Congreso por la Libertad de la Cultura, fundado en Berlín en 1950, y cuya primera reunión en Hispanoamérica fue en Santiago de Chile en 1954³⁵⁵. En su novena resolución se podía leer:

“El Congreso por la Libertad de la Cultura apoyará toda manifestación de carácter cultural o artístico que se realice en América Latina y denunciará todos

³⁵⁴ Sherindan, Guillermo, *Paseos por la calle de la amargura: y otros rumbos mexicanos*. Ed. Debate, México, 2018, p. 182

³⁵⁵ Participantes en dicha reunión: Rubem Braiga (Brasil); Jorge Mañach, Mario Llerena (Cuba); Geogre F. Nicolai, Ramón Cortés, Alejandro Magnet, Jaime Castillo (Chile); Carlos Izaguirre, Mirta Rinza (Honduras); Salvador Pineda, Rodrigo García Treviño (México); Luis Alberto Sánchez (Peru); Roberto Ibáñez, F. Ferrándiz Alboroz (Uruguay); Julián Gorkin (Comité Mundial). Hubo delegaciones de Argetina, Bolivia y otros países en que prevalecen situaciones anormales. Enviaron mensajes y adhesión: Pedro de Alba (senador de la República), Salvador Azula (director de la Facultad de Filosofía y Letras), Mauricio Magdaleno (escritor), mexicanos; Germán Arciénagas (escritor colombiano), Natalicio González (ex presidente del Paraguay), Víctor Raúl Haya de la Torre (fundador y jefe del Apra, peruano), etc. Datos tomados del panfleto *Manifiesto a los intelectuales y artistas de América Latina*, del Congreso por la Libertad de la Cultura.

los actos y congresos que, so pretextos culturales, respondan a las tácticas comunistas u otras totalitarias”.

A través del M.L.N. se fundaría en enero de 1963 la Central Campesina Independiente que sería vista por Lombardo como un instrumento de división al interior del movimiento obrero. El M.L.N. coincidía en todo su programa con el P.P.S. de Lombardo: la propia denominación de “*movimiento de liberación*” ya había sido utilizada por miembros lombardistas para definir su antiimperialismo, la defensa de la soberanía nacional mediante la autodeterminación, el apoyo a los industriales nacionalistas, una política comercial diversificada y dirigida a diversos mercados, etc. La diferencia entre el P.P.S. y el M.L.N. estribaba en que, debido a la influencia de los acontecimientos de la isla caribeña, éste rechazó la participación y el colaboracionismo político con el partido oficial -basado en la estrategia lombardista de “*frente nacional democrático*”- y se consideró más como una organización de masas independiente que como un partido político. Todavía antes de la invasión de Bahía de Cochinos (Cuba) organizada por los EE.UU. y del discurso de Fidel Castro del 16 de abril de 1961, integrantes del M.L.N. como Carlos Fuentes veían en la Revolución cubana un carácter marxista pero no prosoviético. Según la historiadora Daniela Spenser, Lombardo Toledano comenzó a marcar distancias cuando percibió al M.L.N. como un partido de oposición al gobierno mexicano a cuya cabeza estaba la figura del laureado Lázaro Cárdenas. Eran tiempos en que se cuestionaba el sentido de la Revolución mexicana y en el caso de las diversas corrientes definidas e indefinidas de la izquierda comunista se planteaban nuevas estrategias para alcanzar el socialismo. Es de resaltar que en el fondo de estos debates se encontraba la política de izquierda del nacionalismo revolucionario del gobierno priísta de Adolfo López Mateos que incluso llegó a denominar su política de “*extrema izquierda*” en Guaymas el 1 de junio de 1960, algo que alarmó a la mayor parte de la prensa nacional y a los empresarios. No es extraño, por tanto, la pregunta que hizo López Mateos a Lázaro Cárdenas respecto al M.L.N. y que recoge Daniela Spenser: “*¿Y de qué se liberan?, preguntó el mandatario después de que el general Cárdenas le manifestó que un grupo de jóvenes del MLN fue hostilizado en Jalisco por las autoridades locales*”³⁵⁶.

³⁵⁶ Spenser, Daniela, *En combate. La vida de Lombardo Toledano*, 410

Las discrepancias entre el M.L.N. y el P.P.S. se pusieron de relieve con motivo del acto de apoyo al voto mexicano dentro de la Organización de Estados Americanos (O.E.A.) que rechazó la proposición del gobierno de Colombia de convocar a una reunión de consulta sobre la cuestión cubana. Este acto había sido organizado tanto por el P.C.M. como el Partido Obrero Campesino (P.O.C.) y el P.R.I. Se invitó al M.L.N. a que participase, sin embargo, agradeciendo su petición se distanció y no quiso saber nada de dicho acto. En una carta dirigida por Lombardo al M.L.N. se podía leer:

“A nuestro juicio el MLN es un organismo político, puesto que su estatuto, su programa y su actuación corresponden a una agrupación de ese carácter. Lo que distingue a un partido de una organización de masas, ya sea obrera, campesina, juvenil, de mujeres, etc., es que en esta clase de agrupaciones existen personas de diferente ideología, de distintas creencias y de numerosas afiliaciones cívicas, porque su finalidad es la de lograr principalmente ventajas de tipo económico y objetivos de tipo social en los que todos estén de acuerdo. Esta clase de organismos son de frente único precisamente por la heterogeneidad ideológica de sus miembros y por sus finalidades concretas. En cambio, un partido político, cualquiera que sea el nombre que tenga y aun cuando no se proponga intervenir en cuestiones electorales, es un organismo que se propone influir en el pueblo y en los órganos del Estado para que sus puntos de vista sean tomados en consideración y se transformen en realidades. En otras palabras, el PPS considera que toda agrupación que lucha por participar en la dirección económica, social, política y cultural de un país, es un partido político”³⁵⁷.

Veintiún años después de su participación en el M.L.N., el 4 de junio de 1982, la Fundación Ford abriría un expediente confidencial a Guillermo Bonfil debido a que el jefe de la sección política de la embajada estadounidense Perry Shankel había encontrado un archivo en donde se indicaba que había sido miembro del M.L.N. por el que había sido considerado como un militante comunista. Según la ley de inmigración de 1952 en estos casos se debía pedir una exención para poder ingresar a los Estados Unidos, independientemente si se estaba afiliado a algún partido comunista o no. En el documento se decía que el señor Perry Shankel creía que más bien Guillermo Bonfil era

³⁵⁷ Revista *Avanté*. N° 18 y 19, enero, 1962, México, pp. 8 y 9

miembro del P.R.I. y que ya había solicitado una exención para el periodo de 1971 y 1977³⁵⁸.

A lo largo de la década de los sesenta, Bonfil publicaría varios artículos sobre la hegemonía estadounidense en el ámbito cultural mexicano³⁵⁹. Le interesaba combatir la penetración cultural imperialista pero distinguiendo y haciendo la salvedad de aquello que implicaba la obligada transformación del país respecto a la técnica y las ciencias. De esta manera, definía la penetración cultural como *“toda actividad que auspiciada por la metrópoli imperialista busque provocar cambios en la cultura nacional tendientes a reforzar y a perpetuar el dominio económico que caracteriza al sistema imperialista”*³⁶⁰.

Distinguía tres canales por los que podía darse dicha penetración cultural como eran: a) el canal económico; b) el canal ideológico; c) el canal derivado de los cambios en el mismo sistema imperial. En el primero, las consecuencias se podían apreciar en los cambios de hábitos de consumo que necesitan por parte de los Estados Unidos una legión de técnicos especializados en lo que Bonfil llamó *“las ciencias de la conducta”* y que utilizaban de manera indiscutible la teoría de los reflejos condicionados. Según esto, las industrias extranjeras en México colocaban a los técnicos mexicanos en el rol de meros reproductores de formas de trabajo foráneas bloqueando la propia creatividad tecnológica. En el segundo punto, era importante el control de los medios de comunicación para extender los modos de vida estadounidenses. También el control, de manera indirecta, de los canales de difusión a través de las agencias de publicidad, así como, la utilización de contenidos de tipo apolítico e individualista que tendían a deformar la realidad impidiendo la comprensión de la dinámica social. La influencia imperialista en las instituciones científicas mexicanas también tuvo su impacto dando lugar a que muchas de las investigaciones tornaban hacia problemáticas con una incidencia insignificante en México. Se aceptaban equipos científicos, becas, la imposición del inglés, la orientación de la enseñanza, el arte abstracto y multitud de

³⁵⁸ CIESAS/AGBB: Exp. 2490, caja 96, folio 1 y 2

³⁵⁹ Bonfil Batalla, Guillermo, “La penetración cultural imperialista en México”, (sin fecha) *Obras Escogidas*, Instituto Nacional Indigenista, Tomo IV, México, 1995, p. 487-499 y “El imperialismo y la cultura nacional”, *La educación. Historia, obstáculos, perspectivas*. Ed. Nuestro Tiempo, colección Los Grandes Problemas Nacionales, México, 1967, pp. 145-178

³⁶⁰ Bonfil Batalla, Guillermo, *Obras escogidas*, IV-488

estímulos procedentes de los Estados Unidos (fundaciones, agencias oficiales, empresas particulares, etc.) que daba lugar a una total dependencia e inoperancia en México. Como ejemplo, de los peligros de la penetración imperial se ponía de relieve la actuación en el campo de la lingüística del Instituto Lingüístico de Verano (I.L.V.), de cuyas problemáticas estaba muy al tanto Bonfil, y que consideraba ser un instrumento estadounidense para fomentar tanto el proselitismo evangélico como la división social. Por último, en tercer lugar, se destacaba el incremento del turismo estadounidense con su correspondiente sistema institucional: hoteles, cantinas, centros de diversión, transportes, etc., a los que había que agregar una serie de instituciones sociales degradadas tales como: la prostitución, los juegos de azar, la embriaguez, etc., pero también, había dado lugar a la comercialización intensiva del arte popular, del folklore y de las ceremonias. En el campo arqueológico se fomentó la restauración con fines turísticos y no meramente científicos.

6.2.2. La Nueva antropología y el Simposio de Cultura Nacional

Desde el 7 de agosto de 1969 Bonfil iniciaría una correspondencia con el antropólogo peruano Stefano Varese con quien compartía inquietudes profesionales. Llegó hasta él a través de un artículo de Villa Rojas publicado en la revista *América Indígena* (XXIX-3, julio 1969) del *Anuario Indigenista* titulado *En torno a la nueva tendencia ideológica de antropólogos e indigenistas* en el que le citaba. En ese entonces Bonfil estaba trabajando de investigador de carrera en la Universidad de México y sus intereses, como le cuenta a Varese,

*“van desde el folklore hasta el análisis crítico del ‘desarrollismo’ y de la antropología aplicada vigente; presto especial atención a los “niveles de integración” y los mecanismos mediante los cuales se conecta la vida comunal con la sociedad global o nacional”*³⁶¹.

Tenía previsto tomar el artículo de Villa Rojas para desarrollar una polémica pública sobre las nuevas corrientes de la antropología utilizando para ello la revista de *América Indígena* e invitaba a Varese a participar junto a otros antropólogos peruanos que conociese. En el número de diciembre del mismo año Bonfil publicó *Reflexiones*

³⁶¹ CIESAS/AGBB: Exp. 783, caja 32, folios 1-2

sobre la política indigenista y el centralismo gubernamental en México, lo que para el año siguiente dio lugar a que se publicasen multitud de artículos en torno a la polémica lo que terminaría desembocando en el manifiesto conjunto de 1970 que se publicó en forma de libro con el título *La cultura al pueblo. De eso que llaman la antropología mexicana* (1970), con artículos de Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Oliveira y Enrique Valencia.

Ese mismo año, el 30 de noviembre falleció el relevante arqueólogo Alfonso Caso, quien había sido director del Instituto Nacional Indigenista (I.N.I.) desde su fundación en 1948. Había ocupado también el cargo de director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (I.N.A.H.) desde su fundación. De esta manera, parece cerrarse, a finales de la década de los sesenta, la etapa de consolidación del indigenismo ingenuo oficial para dar paso al nuevo ideario antropológico que venía desarrollándose esporádicamente a lo largo de los sesenta y que tendría este año como fecha de constitución oficial.

La década de los setenta va a ser la de mayor actividad de Guillermo Bonfil como integrante de la nueva corriente antropológica que tendría una buena acogida en el sexenio de Luis Echeverría (1970-1976). En 1972 formó parte del Centro de Investigaciones Superiores adherido al I.N.A.H. del que sería nombrado director en el periodo de 1976 hasta octubre de 1980 cuando se transformó en el Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social (C.I.E.S.A.S.).

En los días 23 y 24 de abril de 1976 se celebró a iniciativa de Bonfil el Simposio de Cultura Nacional. El origen de dicho simposio hay que buscarlo en la polémica generada a raíz de la protesta del presidente Luis Echeverría respecto a la burocratización e ineficacia del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA)³⁶² cuyos directores entonces eran Miguel Bueno (1970-1971), Luis Ortiz Macedo (1971-1973) y Sergio Galindo (1973-1976). Se criticó también el individualismo de los artistas y la mercantilización del arte, exigiendo volver a la tradición del arte popular³⁶³. Bonfil buscaba la necesidad de aclarar qué significaba la “*cultura nacional*” para enfocar mejor el sentido y propósitos de la política nacional. Para organizar el evento se puso en

³⁶² CIESAS/AGBB: Exp. 478, caja 15, folios 3-18

³⁶³ Ochoa Sandy, Gerardo, “Por fin, la reestructuración”, *Revista Proceso*, 25 de enero 1992

contacto con el doctor Enrique Florescano que llevaba el Seminario de Historia de la Cultura Nacional. Los integrantes del seminario aceptaron participar y Guillermo propuso además la participación de un antropólogo para cubrir también a los grupos indígenas. La reunión tendría un carácter privado para evitar la intromisión y especulaciones de la prensa respecto al evento. Se propuso como lugar para la celebración, la Casa de Visitas de Teotihuacán. Los ponentes seleccionarían a una serie de comentaristas que, como el historiador Gastón García Cantú, estaban de acuerdo con las bases establecidas. Según cuenta el historiador Enrique Florescano, el evento se hizo público en noviembre con una circular del evento para los interesados en participar, sin embargo, un día antes del simposio el tablero exterior del Departamento de Investigaciones Históricas (D.I.H.) apareció tapizado por carteles que denunciaban el evento, haciéndose público sin permiso. Florescano acusó a quienes perpetraron aquella irresponsabilidad queriendo denunciar -a su juicio- el carácter elitista y antidemocrático de quienes organizaron el evento siendo él directamente responsabilizado. En un ejercicio de autocrítica el Jefe de Departamento reconocía que antes de entrar a trabajar en el D.I.H. supo de la carencia de títulos universitarios de muchos de los investigadores que formaban aquel seminario, “*por rechazar la academia y la mediocridad de muchos centros universitarios*”³⁶⁴. En el D.I.H. -a su juicio- a diferencia de otros centros universitarios “*se hizo y se pensaba hacer lo contrario: acoger a las personas más inquietas y creativas, a quienes además de pensar alto querían aplicar sus conocimientos a la crítica; a quienes podían -por su preparación- plantear nuevos problemas*”³⁶⁵, sin embargo, aquella queja de un grupo de estudiantes iba en sentido contrario, querían, en lugar de un simposio serio y con personas calificadas, que se organizase una asamblea para que democráticamente pudiesen intervenir. Para justificar que el D.I.H. era una institución que fomentaba la participación democrática y no la “*demagogia populista*”, Florescano enumeraba una serie de trabajos que iban en dicha dirección como: los seminarios, las juntas de investigadores, el Consejo de Directores de Seminario, etc. Por otra parte, Florescano achacaba la denuncia a una percepción tardía que aquel grupo de estudiantes tuvieron de la importancia del evento sin que en ningún momento solicitasen “*una reunión abierta posterior, con la participación de*

³⁶⁴ CIESAS/AGBB: Exp. 478, caja 15, folios 3-18

³⁶⁵ Ibid

todos los que quisieran asistir”³⁶⁶. Desconcertado por la aceptación general de la crítica de aquel grupo de estudiantes anunció de manera pública su renuncia en la mañana del 28 de abril, no inmediata sino para finales de año, cuando se diese el relevo presidencial, por lealtad a los doctores Guillermo Bonfil Batalla y a Gonzalo Aguirre Beltrán, puesto que decía que: “*de ninguna manera deseo responsabilizarme con lo que tales actitudes están produciendo y producirán en el futuro*”³⁶⁷.

Guillermo Bonfil ya había trabajado su idea de “*cultura nacional*” en el artículo que escribió para la obra conjunta y polémica, *De eso que llaman antropología mexicana* (1970), titulado *Del indigenismo de la Revolución a la Antropología crítica* en el que criticaba a unas Ciencias Sociales que consideraba no habían sabido adaptarse a los nuevos cambios políticos y que por tanto habían quedado anticuadas. Uno de los factores que más influyó en estas nuevas inquietudes intelectuales -según nos decía- tenía que ver con la aparición de científicos sociales de países del Tercer Mundo recién independizados, para esto citaba a Fanon, a Memmi y a Kenyatta, pero también -según decía- se debía a los desarrollos de nuevas corrientes dentro del marxismo, a las cuales no citaba pero que más o menos podríamos identificar, acogiéndonos a la crítica que hizo Vicente Lombardo al movimiento estudiantil de 1968 en el que reconocía la influencia de la llamada ‘Nueva Izquierda’ y de más corrientes heterodoxas, con las siguientes:

*“Marcuse, Mills, Harrigtn, Lynd y Brinbaum en los Estados Unidos; el viejo marxista Henri Lefbvre y los nuevos como André Gorz y Serge Mallet en Francia; Eric Hobsbwam, Ralph Miliband y Perry Anderson en Inglaterra; Wolfgang Abendrath y Bukard Lutz en Alemania; Ernst Mandel en Bélgica, y los seguidores de Lelio Basso en Italia”*³⁶⁸

Por lo común, eran corrientes caracterizadas por su indefinición política y por dar importancia a cuestiones extrapolíticas tales como el humanismo, la ética, la psicología, la identidad cultural, etc. El artículo le sirvió a Bonfil para dejar en claro que el

³⁶⁶ Ibid

³⁶⁷ Ibid

³⁶⁸ Rodríguez Cuéllar, Juan, “Daniela Spenser sobre Lombardo Toledano. Comentario de la obra En combate. La vida de Lombardo Toledano”. *Revista El Catoblepas*, N°. 184, verano, 2018 <http://www.nodulo.org/ec/2018/n184p11.htm>

indigenismo oficial, que respondía a los intereses de la sociedad nacional, no había asumido una postura crítica ante unos objetivos marcados desde las instancias gubernamentales como lo era la política de integración de los grupos indígenas. Seguidamente desarrolló una explicación y diferenciación entre lo que sería una cultura nacional y lo que sería una cultura indígena, sobre todo, porque la labor del indigenismo oficial había sido la de destruir las culturas indígenas para absorberlas dentro de la cultura nacional. Para Bonfil una cultura nacional no era una cultura aislada, suponía cierta complejización, una estratificación social y la integración de diversas subculturas cuyos componentes comunes eran, en todo caso, de índole subjetiva. Al reducir las componentes comunes a un esquema de identidad subjetual rechazando la existencia también de esquemas de identidad objetuales, parecía estar indicándose que la cultura nacional no sería más que un epifenómeno o una superestructura sobreañadida. Continuaba Bonfil diciendo, que sería necesario, para superar el mero descripticismo, englobar las distintas subculturas en culturas de clase de signo opuesto y que no tendrían sentido actuando al margen del sistema. Sin embargo, y aquí está la clave del argumento de Bonfil, las culturas indígenas no son culturas de clase, ¿por qué?, porque a juicio de Bonfil *“establecen su perspectiva histórica y su legitimidad al margen del sistema de clases predominante en la sociedad global”*³⁶⁹. De manera que entendía Bonfil las culturas indígenas como un tipo de identidad en sentido analítico, primario, en el que se da una relación reflexiva de $P = P$, *ens est id quod est* en su fórmula escolástica. Por otro lado, las subculturas nacionales se entenderían de un modo distributivo como las culturas indígenas, con la única diferencia de que al quedar englobadas dentro de una superestructura, como sería la cultura nacional, compartirían su consideración de culturas de clases enfrentadas y con valores distintos, todo esto, a pesar de que Bonfil las interpretase de un modo analítico, es decir, sin que se codeterminasen unas a otras más que de una manera superflua, por meros componentes subjetivos. Las culturas indígenas quedarían flotando en un espacio abstracto, se configurarían como esencias megáricas y con una relación respecto a la cultura nacional, más que basada en una lucha de clases, en una lucha de dominación, así, tras la conquista, los grupos indígenas -según nos decía Bonfil- *“se volvieron sobre sí mismos y reforzaron los nexos internos de la comunidad [...] La identidad étnica se*

³⁶⁹ VV.AA., *De eso que llaman antropología mexicana*. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1970, p. 302

apoya, en estos casos, en la pervivencia de una cultura sometida, de carácter marcadamente defensivo y aislante”³⁷⁰. Serían sometidos y explotados no como las culturas de clases a través de relaciones económicas sino a través de lo que llamaba “formas vicariales de explotación”³⁷¹ que vendría a ser la opresión propiamente ejercida hacia aquellas culturas diferentes. Opresión que predominaba en los sectores menos representativos del sistema económico y que a medida que avanzaba el proceso de industrialización fue disminuyendo su importancia. En definitiva, se criticaba del indigenismo oficial su intención de imponer a las culturas indígenas sus propias características y de tratar de definir al indio no en cuanto a su cultura propia sino en relación con la cultura nacional, esto tendía a producir “una falsa conciencia de sí mismo”³⁷².

El proceso que trataría de revertir Bonfil sería el de la mexicanización de las culturas indígenas mediante la cual el indigenismo oficial trataría de ayudar al indio a “desembarazarse de su falsa conciencia” para adquirir, mediante la educación, su conciencia de clase renegando, de esta manera, de su identidad étnica. Se subraya el carácter etnocéntrico de dicha asimilación que tendería a negar “por completo a la población indígena el derecho, históricamente establecido, de decidir por sí mismos su propio destino y esto no sólo en la práctica sino también dentro de una tesis supuestamente liberadora”³⁷³.

A nuestro juicio, Bonfil parte de una sustantificación de las culturas indígenas, puesto que en mayor o menor medida estas se encontraban integradas a la cultura nacional, y no es que existiese una relación de dominación entre ambas, al modo de la dialéctica entre el amo y el esclavo, a la que hace referencia Bonfil, ya que no hay contradicción, sino que de lo que se trataba era de que existía una incompatibilidad en las operaciones de totalización respecto a determinados esquemas de identidad. Entonces, resultaría que partiendo de la Nación política, como una identidad procesual morfodinámica de tipo atributivo y no como si fuese un mosaico de culturas distribuidas y determinadas por una superestructura nacional, la incompatibilidad que podría

³⁷⁰ Ibid

³⁷¹ Ibid

³⁷² Ibid, p. 305

³⁷³ Ibid, p. 307

encontrarse en determinados grupos étnicos ya muy transformados por siglos de influencia católica y española sería la que los indigenistas oficiales habrían intentado canalizar por medio de una catábasis³⁷⁴, es decir, mediante un *progressus* dialéctico procesual de tipo convergente en el que ‘lo distinto se hace lo mismo’, y lo distinto podía ser tanto algún rasgo cultural étnico como instituciones culturales hispano-católicas. ‘Lo mismo’ se podía entender como la cultura nacional homogeneizadora, pero esta cultura nacional era un puro mito decimonónico. De lo que se trataba era de canalizar desde la capa basal determinadas fuerzas productivas, así como desde la capa cortical integrar políticamente a las poblaciones más aisladas y marginadas de la red nacional.

La solución que planteaba Bonfil era el reconocimiento de un Estado pluricultural en México, una situación de carácter utópico, armonista y megárico que necesitaría previamente, antes de poder llevarse a cabo, la liberación del sistema de relaciones asimétricas que un grupo étnico dominante habría mantenido sobre el resto. El carácter superestructural dado a la cultura nacional dio lugar a la errónea interpretación de que una vez destruida esta o el sistema estatal -que establece de por sí un sistema asimétrico- se restituirían una serie de relaciones simétricas opuestas al carácter despótico anterior que permitirían fundar, ahora sí, una nacionalidad común pluricultural.

6.2.3. Las Declaraciones de Barbados I y II

A inicios de 1971, un grupo de antropólogos bajo la coordinación del Dr. Jorge Grünberg, con el apoyo económico del Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de las Iglesias (C.M.I., Ginebra), bajo el auspicio de la Universidad de Berna (Suiza) y la Universidad de las Indias Occidentales (Barbados), se realiza el simposio “*Fricción Inter-étnica en América del Sur No-andina*”. La fama que obtendría este simposio se debería a la conocida como Declaración de Barbados, cuyo lema fue: “*Por la liberación del Indígena*”, en la que se responsabilizaba a los Estados, a las misiones

³⁷⁴ «Figura o estrategia...En la catábasis el desarrollo regular de dos o más procesos mantenidos según una ley de identidad se resuelve por su confluencia (o identidad sintética) en una configuración que constituye el límite externo de los confluyentes (“lo distinto se hace lo mismo”)». <http://www.filosofia.org/filomat/df106.htm> (Consultado: 06/10/2019)

religiosas y a los antropólogos, de la precaria situación de diferentes grupos indígenas³⁷⁵.

El referente de esta declaración eran los grupos selváticos de América del Sur - Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Venezuela y las tres Guayanas-, de hecho, exceptuando a Bonfil, el resto de participantes habían trabajado en esa área del continente. Se extrapolaron las ideas y problemáticas aportadas por los estudiosos de los grupos amazónicos al resto de indígenas del continente americano. Los problemas de las poblaciones selvícolas ya habían sido discutidos en el V Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Quito (Ecuador), en octubre de 1964, dónde se habían criticado las posturas románticas de algunos antropólogos que veían a estas poblaciones como pueblos “*libres de los problemas de la civilización moderna, [que] gozan de una existencia casi paradisíaca*” y respecto a los cuales los Estados deberían hacer todo lo posible por mantenerlos en su “*feliz aislamiento*”³⁷⁶. Entre los problemas discutidos que estas poblaciones debían enfrentar se puso en primer término la penetración de empresas e individuos para apropiarse de recursos de la selva, entre ellos, el caucho. Como objetivo, el Congreso se propuso crear un organismo llamado Comisión Amazónica que se encargaría de la planificación regional y de la atención a los problemas suscitados³⁷⁷.

Uno de los antropólogos que destacaba por sus novedosas aportaciones a los estudios de los grupos amazónicos fue el brasileño Darcy Ribeiro (1922-1997), rector de la incipiente Universidad de Brasilia -constituida como Fundación en abril de 1962 con la intención de tener mayor autonomía respecto del Estado³⁷⁸- en la que proponía su carácter de “*universidad crítica*” frente a lo que llamaba una “*conciencia ingenua*”. Fue director de la Sección de Estudios del Servicio de Protección a los Indios, también lo fue del Museo del Indio (1954-1957) y diseñador del proyecto de Parque Indígena del Xingú, reserva de 30 mil kilómetros cuadrados bajo la dirección de los hermanos Villas-Bôas. Formó parte del gobierno del presidente Joao Goulart siendo ministro-jefe de la

³⁷⁵ CIESAS/AGBB: Exp. 1211, caja 106, folio 142 y 143

³⁷⁶ *Anuario Indigenista*, n° 1, enero, 1966, pp. 3-6

³⁷⁷ *Ibid*, pp. 3-6

³⁷⁸ Mauro Marino, Ruy, *Memorias*. Archivo de Ruy Mauro Marini, p. 6. http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/maurinirm/01sobre/marini_sobre00002.pdf (Consultado: 13/05/19)

Casa de Gobierno hasta su exilio en 1964. Había realizado su trabajo etnológico en la selva amazónica durante diez años. Los resultados de sus trabajos los expuso en *Convívio e contaminação, efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas* (1956) y en *Culturas e línguas indígenas do Brasil* (1957), introduciendo una clasificación de los grupos de acuerdo con la intensidad de su relación con la sociedad civil brasileña (aislados, en contacto intermitente o permanente, integrados)³⁷⁹. Ribeiro había participado en el IV Congreso Indigenista Interamericano (1959, Guatemala) en una subcomisión encargada de precisar el concepto de integración social del que decían no estar “*preparados para terminar con buen éxito la tarea*”, sin embargo, terminaron exponiendo sus ideas a través de un informe. En su síntesis, en definitiva, se pueden constatar algunas ideas que después retomaría Bonfil, decía así:

*“La integración social puede significar la unidad nacional de todos los habitantes de un país, pero no su identidad, ni siquiera su similitud fundamental [...] la integración puede lograrse mucho tiempo antes de que la ‘desindigenización’ se complete, e incluso podría lograrse si no se completara nunca. Los conceptos de incorporar o asimilar a los indígenas a una cultura no indígena dominante llevan implícita la idea de la pérdida de su identidad cultural como requisito previo. La integración, en cambio, puede ser previa a la ‘desindigenización’ total y producir a más corto plazo la unidad nacional de los países que necesitan de ella y todavía no la han logrado”*³⁸⁰.

La primera declaración de Barbados la suscribieron: Miguel A. Bartolomé, Guillermo Bonfil Batalla, Víctor Daniel Bonilla, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase Sardi, Jorge Grünberg, Nelly Arvelo de Jiménez, Esteban Emilio Mosonyi, Darcy Ribeiro, Scott S. Robinson, Stefano Varese. En ella están presentes los ecos liberadores del tercermundismo con el lema “*Por la liberación del indio*”, aunque paradójicamente, en boca de los antropólogos que hasta hacía poco habían estado allanando el camino a lo que llamaban imperialismo. Una liberación que supuestamente podría hacerse corresponder para el caso de las repúblicas americanas con el imperialismo

³⁷⁹ Bonfil Batalla, Guillermo, *Obras Escogidas*, I-383-393

³⁸⁰ *Anuario Indigenista*, nº 1, enero 1960, pp. 7-15. En el informe de la subcomisión para precisar el concepto de integración social participaron también: Carlos Mejía Pivaral, Gregorio Hernández de Alba y Joaquín Noval.

estadounidense en su fase depredatoria, aunque también se buscaba las raíces del mal y la opresión de los pueblos indígenas cinco siglos atrás, en España, en el “*momento de la conquista [algo] que no se ha roto [aún] en el seno de las sociedades nacionales*”³⁸¹. Aquí se podía ver actuando, entre otras concepciones que tenían en común su ataque al Estado, el concepto de ‘colonialismo interno’ que fue diseñado en Francia por André Gorz, y que según nos contaba Gonzalo Aguirre Beltrán, tuvo como objetivo deslizar el foco de atención de los horrores de las colonias africanas francesas, proyectando la idea de colonialismo interior ya no hacia estas colonias extra-europeas sino hacia la propia metrópoli. Ahora eran los propios franceses, distribuidos en regiones, quienes estaban colonizados. Este concepto fue asimilado por Pablo González Casanova durante sus estudios en Francia y lo exportó a México en su famosa obra *La democracia en México* (1965) desde la perspectiva de la nueva izquierda anglosajona o eurocomunista³⁸². Coincidió Pablo González Casanova con la nueva antropología crítica de finales de los sesenta e inicios de los setenta en acusar a los indigenistas oficiales de ser técnicos al servicio del colonialismo, si bien desde una dialéctica más acotada en el tiempo y propiamente occidentalista, circunscrita a la lucha del Antiguo Régimen frente al Nuevo Régimen cuya meta era alcanzar la democracia pura.

En las acusaciones de la declaración de Barbados es posible encontrar críticas al occidentalismo como lo serían: la existencia de una serie de Estados hispanoamericanos que no habían logrado desarrollar propiamente la democracia o el socialismo, manteniendo un régimen basado en el capitalismo feroz y por tanto, reproduciendo un ‘colonialismo interno’; también, aspectos propiamente indigenistas como lo sería la dialéctica entre aquellos que pretendían la integración de los grupos indígenas, eso sí, desde concepciones socialdemócratas pero que entroncaban con la tradición hispánica, o bien quienes veían una alternativa mejor en la des-integración, la des-nacionalización, en la des-colonización o más bien, la des-indigenización de los indios. Pero estos últimos aspectos se irían desarrollando más ampliamente a lo largo de la década de los setenta y a partir también de la segunda declaración de Barbados cuando los antropólogos y las ciencias occidentales en general habían sido ya desprestigiados y

³⁸¹ CIESAS/AGBB: Exp. 367, caja 25, folio 11 y 13.

³⁸² Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra Polémica*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1992, pp. 95-96

desplazados poco a poco por una filosofía crítica propiamente india, pero en cierta medida agitada y promovida por ellos mismos.

Es importante subrayar desde nuestros presupuestos, aunque sea someramente, el concepto de colonialismo y la idea de Imperio que surge en este momento y que tiene una gran incidencia en la constelación de ideas y en los planteamientos de diversos antropólogos, etnólogos, sociólogos, etc., e indios. El colonialismo es un fenómeno que podríamos definir como la realización por parte de un Estado de una serie de razias e incursiones depredatorias en territorios ajenos con la intención de aprovisionarse de materias primas o de someter a la población en régimen de esclavitud para producir en su beneficio, tal y como suele ser el sentido de su significado en el mundo europeo moderno donde la colonia es equivalente a la factoría, debido a esto, el colonialismo suele tener una corta duración por la incapacidad de la potencia extranjera para mantener el estado de opresión durante largo tiempo. Mientras en el imperio español existía una plena libertad de comercio con todo tipo de garantías que logró perdurar durante dos siglos, no ocurriría lo mismo en los territorios ingleses, holandeses y franceses, antes y después de la dinastía de los Austrias, donde existían unos fuertes monopolios metropolitanos que generaron un comercio asimétrico. El concepto de colonialismo venía siendo trabajado normalmente desde la sociología de aquellos países europeos -algunos con menos de un siglo de existencia- que históricamente habían tenido pretensiones imperialistas pero que sin embargo por su incapacidad de asimilación de otras sociedades sólo habían sido capaces de generar colonias y por tanto nunca habían logrado desarrollar un imperio como era el caso de los Estados Unidos o de Rusia en los que no se descartaban tendencias o fases depredadoras, sobre todo en el primero, pero que por su perduración en el tiempo necesariamente debían conceder cierta asimilación o libertad de movimiento así como posibilitar la generación de ciertas instituciones como sería el caso del Panamericanismo. En el caso de los Estados Unidos, desde 1898 había tomado el relevo y el ejemplo del imperio español, sobre todo en los aspectos jurídicos, pero también en la extensión de multitud de instituciones científicas, educativas, económicas, religiosas, etc., en este caso bajo la denominación del Interamericanismo o Monroísmo: "*América para los americanos*", lo que no descartaba intervenciones o fases depredatorias y de sometimiento en cualquier

momento, como por ejemplo, la intensa fase ocurrida en la primera mitad del siglo XIX y sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Los horrores del colonialismo europeo del siglo XIX y XX dieron lugar a que, a raíz de los estudios de Hobson y de Lenin³⁸³ que equiparaban imperialismo a capitalismo, en la segunda mitad del siglo XX se desarrollasen una serie de teorías sociológicas o psicológicas, sobre todo en Francia (Bandelier, Juan Monod, Alberto Memmi), en torno al concepto de colonialismo con la pretensión, no sólo de desviar la responsabilidad genocida hacia terceras potencias, sino también, de oscurecer el significado de colonia confundándolo con la idea de Imperio, es decir, equiparando las colonias a los imperios incluso retrospectivamente, bien a imperios antiguos como el romano, o bien modernos como el español, el ruso o el estadounidense. De este modo, lograron generar una aversión hacia la idea de Imperio, lo que María Elvira Roca Barea ha designado con el nombre de “*imperfobia*” distinguiendo claramente lo que es un Imperio de lo que es una colonia:

“[La imperfobia viene a ser] una clase particular de prejuicio de etiología racista que puede definirse como la aversión indiscriminada hacia el pueblo que se convierte en columna vertebral de un imperio. [...] El imperio es por definición multinacional. Cuando el argumento del Imperio inconsciente busca su justificación, la encuentra efectivamente en el hecho de que el pueblo imperial nunca trabaja aisladamente. Es muy cierto porque el imperio cuenta -tiene que contar- con los pueblos con los que tropieza en su expansión. Los integra y se mezcla con ellos y es imperio en la medida en que consigue hacer estas dos cosas. Hay otras formas de expansión territorial, sin integración y sin mezcla de sangres, a las que se llama imperios espuriamente y sería muy conveniente encontrar un nombre distinto, porque son en esencia un fenómeno histórico distinto del imperio. [...] La imperfobia es una forma de racismo que no se basa en la diferencia de color o en la religión, pero se apoya en ambas”³⁸⁴.

³⁸³ Hobson, John A., *Imperialism: A Study*. Ed. Cosimo, Reino Unido, 1902; Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Rusia, 1917. Puede leerse aquí:

https://www.fundacionfedericoengels.net/images/PDF/lenin_imperialismo.pdf (Consultado: 18/05/19)

³⁸⁴ Roca Barea, M^a. Elvira, *Imperfobia y leyenda negra*. Ed. Siruela, Madrid, 2016, pág. 119

La declaración de Barbados pedía responsabilidad de la colonización a tres entidades: al Estado, a las misiones religiosas y a los antropólogos. 1) El Estado: debía garantizar la reproducción *ad infinitum* de la identidad étnica, “*viviendo según sus costumbres y desarrollando su propia cultura*”; se reconocía a los grupos indígenas como unidades con derechos anteriores a la formación de los estados nacionales; los grupos étnicos debían regirse por su propia cultura pero sin perder su condición de ciudadanos y pudiendo incumplir cualquier obligación que entrara en contradicción con su cultura; sentido paternalista del Estado, protegiendo y garantizando a las entidades indígenas la asistencia económica, social, educativa y sanitaria; toda responsabilidad de atropellos cometidos sobre las poblaciones indígenas caen sobre el Estado; la creación de una autoridad pública nacional para gestionar las relaciones étnicas. 2) Las misiones religiosas: en muchos países sudamericanos el control de los grupos indígenas amazónicos había quedado en manos de las misiones católicas, en la mayoría de los casos, por acuerdos con el Vaticano, en el caso brasileño, por ejemplo, debido a convenios establecidos por la Fundación Nacional del Indio. Las misiones tenían un carácter en ocasiones discriminatorio y hostil frente a los grupos indígenas al imponerles unas creencias y considerar las propias como paganas y heréticas; se consideraba que empleaban el sometimiento de estos grupos de “*naturaleza vicarial*” a cambio de futuros beneficios sobrenaturales; se les asignaba una pretensión imperialista al convertirse en empresas recolonizadoras y de dominación. Sin embargo, al igual que con el Estado, en el caso de las misiones religiosas se recomendaban una serie de requisitos para lograr la ‘liberación’ de las sociedades indígenas. Nos interesa destacar el primer requisito: “*a) Superar el herodianismo intrínseco a la actividad catequizadora como mecanismo de colonización, europeización y alienación de las poblaciones indígenas*”. El llamativo término de herodianismo parecía estar sacado del estudio de Arnold Toynbee, *A Study of History* (1933-1961), en el que contraponía dos tipos de comportamientos ante lo desconocido: uno herodiano y otro zelótico, el primero que sería el característico de quien ante lo desconocido actúa conociéndolo y aprendiendo de sus tácticas y armas, y el segundo que, en cambio, sería aquella tendencia a replegarse sobre uno mismo, sobre lo más familiar, hacia la propia tradición. Si para Toynbee, el racismo contemporáneo se caracterizaba por una combinación de la Biblia y el colonialismo, lo que sería propio de comportamientos zelóticos, a éste habría que

contraponer la actitud herodiana de las razas o pueblos hispanos ante los pueblos americanos: “*En efecto, en vez de exterminarlos, como hicieron primero los ingleses, o después distanciarlos humanamente, lo que hicieron fue unirse a ellos y crear razas mixtas*”³⁸⁵. Si en un principio podíamos pensar que se llevaba a cabo una crítica contra las misiones religiosas, lo que constatamos finalmente es que las acusaciones tienen como objeto principal al Estado que instrumentalizaba a las misiones religiosas, sin embargo, a lo que se apelaba es a la intermediación de las misiones para la conservación de las culturas eternas y aisladas de la corrupción estatal, como si las misiones religiosas flotasen aisladas de los Estados que les dan cabida. Las repercusiones en las Iglesias de esta declaración tuvieron efectos distintos: los protestantes ecuménicos que habían organizado la misma reunión de Barbados estaban en retirada del campo misional; las misiones católicas fueron las que se vieron más afectadas, pero rápidamente -y también como motivo de los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II- se amoldaron a los requisitos exigidos; y las misiones evangélicas fueron las que se sintieron ofendidas rechazando la declaración³⁸⁶. 3) Los antropólogos: en un tono humanista se criticaba “*el cientificismo que niega cualquier vínculo entre la actividad académica y el destino de los pueblos que forman el objeto de esa misma actividad, eliminando la responsabilidad política que conlleva el conocimiento*”. Es decir, se criticaba la labor integracionista llevada a cabo, en el caso de México, por el indigenismo oficial, para apelar, como no podía ser de otra manera, a la antropología que veía a los pueblos indígenas “*como pueblos colonizados [viéndose] comprometida en su lucha de liberación*”³⁸⁷. Se intentaba hacer ver que en ocasiones se trabajaba en sentido contrario a los intereses de los grupos indígenas al tener compromisos con agencias gubernamentales y organismos no indígenas.

Finalmente, el documento de Barbados terminaba abogando por un voluntarismo psicológico y una libertad negativa al afirmar que “*la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación*”, que las poblaciones indígenas debían ser quienes guiasen su destino y se autogobernasen. Se señalaba,

³⁸⁵ Cita sacada de: Bueno, Gustavo, “La Idea de España en Ortega”, *El Basilisco*, N° 32, Oviedo, 2002, p. 16.

³⁸⁶ Stoll, David, *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? EL Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Edición digital publicada en 2002 de acuerdo a la edición de Quito, 1985, p. 209

³⁸⁷ CIESAS/AGBB: Exp. 367, caja 25, folio 12, 13 y 14

además, como hoja de ruta el pan-indigenismo, ya no de la América continental, sino de la «unidad pan-indígena latinoamericana», dejando fuera a los Estados Unidos y a Canadá. En 1974, Esteban Emilio Mosonyi publicó sendos artículos en un número de la revista *América Indígena* dedicado a Venezuela, uno de ellos titulado “*Hacia la autogestión Pan-indígena*”, donde detallaba las características de la organización Pan-indígena en Venezuela que debía partir del núcleo político-social ya constituido de la Confederación Indígena que agrupaba a su vez a una serie de Federaciones Regionales:

*“Las tendencias organizativas Pan-indígenas en Venezuela y en toda América, desmienten rotundamente las tesis asimilacionistas sostenidas por el desarrollismo de derecha y aún las concepciones unilateralmente clasistas de algunos sectores de la izquierda”*³⁸⁸.

Era importante enmarcar estas tendencias parciales en una “*estrategia global de liberación indígena y liberación nacional*”³⁸⁹, de esta manera, se aseguraba la unión en un frente común que defendería a la multitud de culturas indígenas “*globales y completas en sí mismas*” y “*dotadas de las mismas potencialidades dinámicas y transformadoras que hasta hace poco concebíamos como patrimonio exclusivo de la civilización occidental*”³⁹⁰.

Estas ideas serán retomadas con más fuerza seis años después en la Declaración de Barbados II que integraba ya en su torbellino o constelación ideas tales como: identidad étnica, sociedad pluricultural, autogestión, liberación, opresión, colonialismo, etnocidio, autodeterminación, memoria histórica, etc.

En XLI Congreso Internacional Americanista celebrado en México en 1974 con Bonfil como Presidente y Enrique Florescano como Secretario General, se llevó a cabo el Simposio “*Indigenismo y Colonialismo*” en el que se enumeró una serie de exigencias respecto a derechos y obligaciones fundamentales de los grupos indígenas, que serían tenido en cuenta tres años después en la declaración de Barbados II, entre las cuales destacaban, ante todo, aquellas referidas a la autodeterminación de las comunidades indígenas, su autogestión y la derivación de competencias nacionales hacia ellas, tales

³⁸⁸ Anuario Indigenista, n° 1, enero-marzo, 1974, p. 151

³⁸⁹ Ibid, 152

³⁹⁰ Ibid, 154

como las referidas a ámbitos como: la educación, la lengua, el empleo, la sanidad, la justicia, la teología, la organización administrativa, la historia, las tierras y los recursos naturales, etc. Resulta curiosa la última de estas reivindicaciones, la número 10, en la que se pide el derecho a ser subvencionados con apoyo financiero por organismo internacionales, fundamentalmente para la realización de “congresos regionales y continentales organizados por los dirigentes y representantes auténticos de las distintas étnicas de las Américas”³⁹¹.

La declaración de Barbados II que se celebró del 18 al 28 de julio de 1977 se realizó en la Universidad de las Indias Occidentales de Bridgetown (Barbados) y fue suscrita por un grupo de trabajo de antropólogos³⁹², en su mayoría el mismo que la había integrado seis años atrás, coordinados de nuevo por Jorge Grünberg a los que se unieron diecinueve individuos que representaban diversos grupos étnicos y un observador indio de los Estados Unidos que representaba al Institute for the Development of Indian Law³⁹³. El Programa para Combatir el Racismo del Consejo

³⁹¹ CIESAS/AGBB: Exp. 367, caja 25, folio 17

³⁹² CIESAS/AGBB: Exp. 2449, caja 29, folios 58 y 59. Los participantes fueron: Pedro Agostino da Silva (Universidad Federal de Bahía, Brasil), Nelly Arvelo de Jiménez (IVIC, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), Miguel Alberto Bartolomé (INAH, México), Guillermo Bonfil Batalla (CIS/INAH), Víctor Daniel Bonilla (Colombia), Silvio Coelho Dos Santos (Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil), Miguel Chase Sardi (Proyecto Marandú, Paraguay), Alberto Chirif (CIPA, Centro de Investigaciones y Promoción Amazónica, Perú), José Bela Chipenda (OCR/CMI), Carlos de Araujo Moreira Neto (Brasil), Víctor de la Cruz (Comunidad Zapoteca, México), Julio Dixon (Comunidad Guaymí, Panamá), Eulogio Frites (AIRA, Asociación Indígena de la República Argentina), Miguel González (ANIP, Asociación Nacional Indígena de Panamá), Jorge Grünberg (Proyecto Pai-Tavytera y Guaraní, Paraguay), Jean-Loup Herbert (Francia), Natalio Hernández (Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües, luego ANPIBAC, México), Simeón Jiménez Turón (Ye'cuana, Venezuela), Jesús Luis López (Nación Amuesha, Perú), Zacarías Mamani (Tupaj Katari, Bolivia), Avelino Mar Arias, Vicente Mariqueo (Pueblo Mapuche, Chile), Rafael Mashinkias's, Arcadio Montiel, Trino Morales (Cric, Consejo Regional Indígena de Cauca, Colombia), Esteban Emilio Mosonyi (Universidad Central de Venezuela), Salvador Palomino Flores (MIP, Movimiento Indio Peruano), Darcy Ribeiro (Brasil), Alberto Santacruz (API, Asociación de Parcialidades Indígenas del Paraguay), Benjamín Sonturnil, Julio Tumiri Apaza (Mink'a, Bolivia), Stefano Varese (INAH, México), Bertha Vargas (Panamá), Brian Myers (Nación Onondaga, EE.UU.), Nemesio J. Rodríguez (CADAL, Centro Antropológico de Documentación de América Latina, México). Datos completados también con: Caravantes, C.M., “El pensamiento descolonial y el surgimiento de los indígenas como nuevo sujeto político en América Latina” de la obra Cairo Carou, Heriberto y Mignolo, Walter coord., *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial: el resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*. Ed. Trama, Madrid, 2008, pp. 25-46.

³⁹³ CIESAS/AGBB: Exp. 2449, caja 29, folio 22. Esta institución se había puesto en contacto con Guillermo Bonfil para poder participar en Barbados como observador. Guillermo le escribió a Chipenda para que le diera el visto bueno advirtiéndole de que debían ser cuidadosos al incluir algún observador estadounidense. Chipenda le respondió rechazando su aceptación como observador, prefiriendo la participación de la Iglesia católica brasileña, sin embargo, finalmente, parece ser que sí participó, incluso, presentó un proyecto para una reunión en Ginebra donde se pretendía aprobar una “Declaración de

Mundial de Iglesias (C.M.I.) se encargó de los gastos de viaje, de alojamiento y de publicación de los resultados, dándose una estrecha colaboración entre el C.M.I. (Ginebra, Suiza), el Centro Antropológico de Documentación de América Latina (C.A.D.A.L., México) -que desde su fundación se encargaba de dar apoyo y recopilar información sobre la situación de los grupos indígenas, sus organizaciones y movimientos-, y el coordinador Jorge Grünberg (Asunción, Paraguay). Hubo presencia igualmente de miembros de las iglesias comprometidos en la causa, entre los que había habido cierto deseo porque se incorporasen sobre todo elementos de la Iglesia católica del Brasil³⁹⁴, si bien muchos de los antropólogos que participaron tenían vínculos con la teología de la liberación. En una carta del 26 de octubre de 1976, Jorge Grünberg enviaba a Guillermo Bonfil una circular dónde, entre otras cosas, proponía el siguiente cuadro de participantes en términos regionales³⁹⁵:

La presencia india en esta declaración de Barbados fue una de las características que más interesaba resaltar desde el momento en que uno de sus lemas sería el de la liberación del indígena por el propio indígena. Nos decía Guillermo Bonfil al respecto:

“De los participantes indios, algunos fueron designados por las organizaciones en que militan; otros, por las autoridades de sus propios grupos y algunos más fueron invitados a título individual. En general, la selección de estos últimos se hizo a propuesta de alguno de los participantes en el primer simposio. Entre los asistentes indios había dirigentes, profesionistas y comuneros. De alguna manera puede hablarse de una nueva intelectualidad o nueva dirigencia india, que frecuentemente no surge de las estructuras tradicionales de cada grupo, pero que está actuando en él y en su nombre: individuos con escolaridad medio o superior, que han vivido fuera del territorio étnico y se manejan con relativa soltura en la sociedad no-india; algunos de ellos intentaron con mayor o menor éxito, el camino de la ‘ladinización’: el cambio de identidad y la asimilación a la sociedad dominante. Por razones diversas han desandado el sendero, reasumen conscientemente su identidad étnica original y se convierten en activos militantes

Principios para la Protección de los Pueblos Indígenas del Hemisferio Occidental”, en la que podrían participar 30 representantes de América ya con la financiación incluida.

³⁹⁴ CIESAS/AGBB: Exp. 2449, caja 29, folio 49

³⁹⁵ CIESAS/AGBB: Exp. 2449, caja 29, folio 5

por la causa india. Irónicamente, algunos fueron entrenados para actuar como promotores del cambio en sus comunidades, dentro de los esquemas indigenistas de integración”³⁹⁶.

Poco antes de la celebración de Barbados II, Adolfo Colombres escribía a Jorge Grünberg el 4 de mayo de 1977, sobre el proyecto de crear en Ecuador la Federación Nacional de Indígenas a través de un Congreso en el que había de impedirse la participación de aquellas organizaciones y personas que no tuviesen un compromiso exclusivamente indígena frente al indigenismo oficial. Le dijo que contactará con José B. Chipenda -director del C.M.I.- para ver la posibilidad de que financiase el Congreso con el que pensaba imitar a Barbados II en cuanto a que quería resaltar la presencia de líderes indígenas como observadores quienes, además -decía-:

“participarían en una mesa redonda con prenda y televisión de por medio, para dar un fuerte golpe al racismo institucionalizado en este país. Bueno, todo esto viene a propósito de la idea que tenían ustedes de invitar a un indígena por país a Barbados II. Habría tres candidatos: Bolívar Tapuy, líder de la Federación de Organizaciones Indígena del Napo, bastante esclarecido y politizado, aunque quizás bastante vinculado a organizaciones de tipo clasista como la CEDOC y la FENOC. Con todo, creo que es el principal candidato. En segundo lugar, Domingo Autun, el presidente de la Fed. De Centros Shuar, que se mueve sobre una base estrictamente indígena. A mi juicio, también es valioso. De menor cuantía quizás, César Maldonado, secretario de Comité de Coordinación, del cual Tapuy es presidente. No creo que haya más opciones que éstas. No vayan a caer en el error de invitar a la gente de la Federación Ecuatoriana de Indios, que no está integrada por indígenas ni es una Federación, además de ser un brazo del Partido Comunista. Concurrieron por Ecuador al Congreso de Port Alberni, pero aquí los indígenas no quieren saber nada con ellos. Con esto no quiero decir que la FEI no haya hecho nada por los indígenas, sino que no es verdaderamente una organización indígena”³⁹⁷.

³⁹⁶ CIESAS/AGBB: Exp. 2377, caja 83, folios 11

³⁹⁷ CIESAS/AGBB: Exp. 2449, caja 29, folio 47

Esta declaración de Barbados II se producía en un ambiente de profundo rechazo a las políticas de recolonización que se pretendían llevar a cabo en Bolivia con poblaciones alemanas y holandesas que estaban saliendo de sus colonias africanas (Rodesia, Namibia y Sudáfrica) por la persecución a la que estaban siendo sometidos por las nuevas autoridades de color. También se estaba produciendo una mayor crispación ante las actuaciones del Instituto Lingüístico de Verano (I.L.V.) que habían sido reveladas. Se trataba de una agencia encargada del estudio de las lenguas indígenas que en el caso de México llevaba colaborando con el gobierno desde la presidencia de Lázaro Cárdenas y que a lo largo de la década de los setenta fue teniendo mayor dificultad para ocultar su carácter evangélico fundamentalista en la conversión de las poblaciones indígenas en unión con los traductores de la biblia Wycliffe. Tanto el I.L.V. como en alguna ocasión también el C.M.I. habían sido acusados, cada vez más en varios medios de comunicación, de distribuir dinero de la C.I.A. y de servir a empresas transnacionales interesadas en recabar información de los recursos naturales en un momento en el que, para el caso de México, el petróleo se había convertido en factor de desarrollo³⁹⁸. No sería sino tres años más tarde, durante la celebración del VIII Congreso Interamericano Indigenista en Mérida, cuando se recomendó la expulsión definitiva del I.L.V. de todas las naciones del continente -según se dijo- debido a la infiltración ideológica y estratégica estadounidense. En la sesión de clausura del Congreso, William Townsend, quien fuese director del I.L.V. y a quien se le había otorgado ocho años antes en Brasil una medalla como “*benefactor de los pueblos indios*”, se le retiró en este momento la condecoración produciendo el entusiasmo y el aplauso de los asistentes, tras el cual, Townsend abandonó el lugar de sesiones³⁹⁹. Por su parte, que el C.M.I. hubiese colaborado en la organización de las dos reuniones de Barbados, con su Programa de Lucha Contra el Racismo, preocupaba sobre todo en algunos círculos de antropólogos ajenos a esta nueva corriente de la antropología, pero también en algunos de los partícipes en Barbados II como el antropólogo peruano Stefano Varese que advertía, respecto a los organismos que disponían de medios para organizar los congresos y reuniones, que podían dar lugar a

³⁹⁸ CIESAS/AGBB: Exp. 367, caja 25, folio 26 y 27. Puede consultarse para el tema de la relación entre las misiones protestantes y los intereses de los Estados Unidos en Iberoamérica la obra de Stoll, David (1985), *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*

³⁹⁹ CIESAS/AGBB: Exp. 1444, caja 106, folio 3

*“infiltraciones de las organizaciones étnicas por parte de instituciones disfrazadas con mil tipos de máscaras [...] De igual manera como un gran sector del sindicalismo obrero y campesino de América Latina ha sido infiltrado, capturado y manipulado o comprado por organizaciones espurias constituidas por el imperio”*⁴⁰⁰.

Para Gonzalo Aguirre Beltrán aquel vínculo no era más que una estrategia de la democracia cristiana en la que se exaltaban los símbolos étnicos, pero Guillermo Bonfil no terminaba de aceptar esta postura y aunque reconocía que podía haber cierta manipulación, se posicionaba porque cada uno actuase por *“convicción y libremente”*, en un momento en el que empezaban a resurgir multitud de movimientos indios de carácter político que respondían a problemáticas que estaban siendo dejadas de lado. Para la corriente de izquierda comunista que tendía a concebir al indio desde presupuestos políticos englobándolos en la categoría de *“clase”* aquella declaración de Barbados II no era más que la tradicional postura divisionista, calificada de *“utópica”*, *“romántica”*, *“conservadora”* y *“populista”*⁴⁰¹, para Guillermo Bonfil la postura *“clasista”* de la izquierda comunista no podía llegar a entender en toda su complejidad el problemas de las nacionalidades puesto que éstas tenían -a su juicio- un componente étnico que desbordaba sus categorías⁴⁰², por ejemplo, se preguntaba Bonfil:

*“¿Es más legítima (por calificarla de algún modo; [para] otros serían “natural” o “realista”) la federación de los estados en México, que la de regiones étnicas? [...] ¿La existencia de estados “libres y soberanos” no pone en riesgo la unidad de México, pero el reconocimiento político de los grupos étnicos, sí?”*⁴⁰³

Comenzaba la declaración de Barbados II dirigiéndose en primer lugar a los «Hermanos Indios» para, a continuación, exponer un programa de tipo político con préstamos marxistas interpretados de manera particular para hacer frente a la dominación en que viven los grupos indígenas. Existían dos tipos de dominación: la dominación física y la dominación cultural. La primera, desde una concepción marxista en la que la propiedad privada es interpretada como si fuese un robo, sería de tipo

⁴⁰⁰ CIESAS/AGBB: Exp. 2449, caja 29, folio 185

⁴⁰¹ CIESAS/AGBB: Exp. 2377, caja 83, folios 1 y 2

⁴⁰² Ibid, folios 6

⁴⁰³ Ibid, folios 9

económico y comenzaba con el despojo de las tierras para continuar después con la explotación de las empresas transnacionales de la sociedad no india. La segunda sería interpretada como la imposibilidad de expresión de las culturas indígenas debido a la falsa conciencia en la que vivían lo que las mantenía alienadas. Los agentes encargados de llevar a cabo esta dominación serían principalmente el indigenismo ingenuo oficial con sus procesos de integración o aculturación pero también: la educación formal y los medios de comunicación. La finalidad, entonces, sería recuperar su ser, su propia cultura, desde una interpretación de cultura metafísica ahora cambiando la escala del nivel nacional al nivel étnico, a través de la unión de los diferentes movimientos indios para establecer un frente común en el que se deberían tener en cuenta los siguientes puntos: una organización política propia, una ideología, un método de trabajo para la movilización y un elemento aglutinador hacia el movimiento de liberación⁴⁰⁴. En la estrategia de liberación cultural tenía una gran importancia la idea de formar un frente con la población mestiza a la que se consideraba integrada por “*indios recuperables*”. Según pensaba el antropólogo Jean-Loup Herbert: “*Las luchas de liberación del mestizo, del indio-americano y del afroamericano son compatibles en la medida en que reconocen su denominador común como pertenecientes al Tercer Mundo*”⁴⁰⁵.

La estructuración de una ideología propia necesitaba atender a los aspectos históricos desde los que poder enfocar mejor el problema de la dominación, de esta manera, un simple cambio de nombres podía funcionar para generar controversia como podía ser el caso de transformar la idea de ‘conquista’ por la de ‘invasión’ que dejaba abierto el horizonte histórico de los grupos prehispánicos⁴⁰⁶.

Por otra parte, Stefano Varese, buscando una estrategia adecuada para llevar adelante el movimiento indio en América pasó a analizar las ideas de conciencia de clase y de conciencia étnica a través de las cuales llegó a la conclusión de que si lo que se pretendía era conseguir

“un proyecto civilizatorio en Latinoamérica de tipo plural, socialista, democrático, en el cual sea posible realizar la autogestión económica, política y cultural de los grupos sociales mismos, entonces lo que necesitamos es formular

⁴⁰⁴ CIESAS/AGBB: Exp. 367, caja 25, folio 23

⁴⁰⁵ Ibid, folios 158, 159, 160 y 161

⁴⁰⁶ CIESAS/AGBB: Exp. 2377, caja 83, folios 11

desde ahora una estrategia plural, fundamentada sobre una conciencia estratégica plural, múltiple”⁴⁰⁷.

Un modelo prometedor que seguir debía de ser la Yugoslavia del presidente Tito cuya fórmula era la “*unidad en la diversidad*”. Era imprescindible la defensa lingüística de los grupos étnicos porque a juicio de Varese tenían un alto contenido político y estratégico. Su defensa debía llegar hasta la oficialización regional o nacional, su admisión en los medios de comunicación, en el sistema educativo llegando hasta la Universidad, etc. El objetivo final era “*destruir y superar*” el Estado presente⁴⁰⁸.

Pero hubo también discrepancias y acusaciones en las discusiones de Barbados favorecidas quizás por el tenso contexto histórico y por las implicaciones políticas de la declaración, por ejemplo, las acusaciones lanzadas por Jorge Grunberg a Miguel Chase Sardi -que sería expulsado del congreso- de ser agente de la C.I.A. y de la penetración estadounidense, “*por medio de la Fundación Interamericana, y de organismos nacionales contrarios a los intereses de los indígenas*”⁴⁰⁹, algo que fue mal recibido por el Consejo Indígena de la Asociación de Parcialidades Indígenas reunidos en sesión plenaria en Asunción (Paraguay) el 5 de septiembre de 1977 quienes apoyaron a Miguel Chase Sardi, director del equipo técnico de la asociación y quien había organizado el proyecto Marandú que enseñaba y organizaba a los indígenas en la defensa de sus derechos en el contexto político de un régimen autoritario y represivo como el de Alfredo Stroessner que le llevaría varios meses a la cárcel recibiendo torturas que le restaron capacidad auditiva⁴¹⁰. Veían en las declaraciones de Jorge Grunberg una manera de entorpecer las ayudas que recibían de instituciones y organizaciones indígenas extranjeras como la Fundación Interamericana auspiciada por el gobierno estadounidense y creada en 1969. Esta fundación fue motivo de preocupación, entre otras, para el C.M.I. en 1978 cuando en una carta del 12 de mayo José B. Chipenda escribió a Guillermo Bonfil para comunicarle la necesidad de iniciar el “*trabajo de investigación sobre las Agencias de Desarrollo Norteamericanas / Internacionales*”⁴¹¹,

⁴⁰⁷ CIESAS/AGBB: Exp. 2449, caja 29, folio 201

⁴⁰⁸ Ibid, folio 203 y 204

⁴⁰⁹ CIESAS/AGBB: Exp. 259, caja 23, folio 1 y 2

⁴¹⁰ Colombres, A., “La pasión según Miguel Chase-Sardo” en Tipi. En español: <http://www.eurosur.org/TIPI/chase.htm#inicio> (Consultado: 23/05/19)

⁴¹¹ CIESAS/AGBB: Exp. 1963, caja 35, folios 1, 2, 3, 5 y 7.

sobre todo, debido al aumento de actividades y del volumen de inversiones de la “*Interamerican Foundation (I.A.F.)*” con lo cual aumentaban el “*proceso de dominación*”. El trabajo se debía realizar con urgencia puesto que usaban como intermediarios a miembros del Anthropology Research Project (A.R.P., fundado en febrero de 1977 como oficina del Anthropology Resources Center, A.R.C.) de Washington D.C. que terminaban su función en septiembre y tenían “*accesos institucionales y personales en las matrices de las agencias*”. La A.R.P., además, canalizaría en esos meses los recursos de otras organizaciones como N.A.C.L.A., Washington Office on Latin America (W.O.L.A.), Indian Law Resource Center, etc⁴¹². El material recopilado en la investigación sería posteriormente dirigido a C.A.D.A.L. para su análisis, estructuración y distribución entre las bases, a través de sus organizaciones, de modo que se pudieran elaborar estrategias más adecuadas para hacer frente a estas agencias.

El 11 de noviembre se celebró una mesa redonda en México para discutir las propuestas de Barbados en la que participaron como ponentes Guillermo Bonfil junto a la investigadora de la U.N.A.M. Mercedes Oliveira, Stefano Varese que trabajaba en asuntos regionales de Oaxaca, el Dr. Héctor Díaz Polanco profesor de la E.N.A.H. y Andrés Medina. Se les pedía a los ponentes que contrastasen las tesis fundamentales de Barbados con la política del I.N.I.⁴¹³.

Bonfil reconoció que, en la primera declaración de Barbados, cuando se debatió específicamente sobre los grupos selvícolas se tendió a desbordar dicho marco y a generalizar la situación indígena, esto dio lugar a que por mutuo acuerdo se contrastasen puntos de vista a nivel general y se acordase redactar un documento que se hiciese público. El interés de la reunión derivaba de un simposio celebrado en el Congreso Americanista de Lima (1970), en el que se había tratado el problema del genocidio en los grupos indígenas y la expansión de los Estados hacia la selva. Reconocía que hubo un malentendido en la interpretación de dicha declaración en ciertos sectores que quisieron ver en sus planteamientos una tendencia conservacionistas y aislacionistas de

⁴¹² Ibid. Los miembros colaboradores de la A.R.P. eran: Dra. Gobi Stromberg, Hope Shand y Gloria Huerta. Otras agencias clave que querían investigar eran: “*Agency for International Development (A.I.D.)*; *Bank for International Reconstruction and Development (IBRD WORLD BANK)*; *Interamerican Development Bank (IBD)*”.

⁴¹³ CIESAS/AGBB: Exp. 96, caja 22, folios 1-57

los grupos indígenas que los expusiese como si fuesen piezas de museo, sin embargo, para Bonfil, lo que se estaba pidiendo era que los pueblos indígenas tomaran las riendas de su destino.

Stefano Varese intervino después para explicar las diferencias entre la primera y la segunda declaración de Barbados. La principal, la intervención de miembros y líderes indios, quedando recluido el papel de los antropólogos -a su juicio- a meros consultores. No fue fácil aceptar la dependencia de los antropólogos respecto a las demandas indígenas -según cuenta Varese- que en la mitad de los casos procedían de miembros del movimiento de liberación indígena. La finalidad de la segunda declaración era muy distinta de la primera ya que el objetivo principal era discutir estrategias para la dirección del movimiento político indio, plantear una vía indígena a dicha problemática. Reconocía Varese que esta vía sería reaccionaria en el sentido de que pretendería conservar a las poblaciones tal y como estaban. Atendiendo al papel que el Estado debía tener al respecto, la declaración establecía siete puntos que a juicio de Varese suponía cierta contradicción si lo que se pretendía, por otro lado, era que los pueblos pudiesen decidir su propio destino, aquello le recordaba lo que Gramsci había llamado una *“concepción de estadolatría”*. La contradicción se podía apreciar claramente si se atendía a las políticas indigenistas realizadas por el Estado mexicano que según Varese no habían podido garantizar nunca *“el respeto al autogobierno de los indígenas”*. Se hablaba de las responsabilidades del Estado, pero en ningún momento de su desaparición. La vía indígena era utópica desde el punto de vista histórico ya que era imposible su resolución a nivel global quedando, por tanto, solamente, la opción de la solución populista que, como había ocurrido en otras ocasiones, para el caso campesino, constituía una serie de soluciones parciales. Por otra parte, con la *“Iglesiología”* la declaración sí era definitiva y positiva, aunque se planteasen algunas responsabilidades para las misiones, se pretendía acabar claramente con la labor proselitista. Varese se decantaba porque la solución indígena, al igual que la campesina, debía incluir la destrucción del sistema capitalista y traspasar las riendas del Estado a otra clase social pero -matizaba- no al punto de vista indígena.

Más adelante tomó la iniciativa Mercedes Oliveira quien no había participado en Barbados, sin embargo, en su opinión, el dualismo marcado en tal declaración entre la

concepción indigenista y no indigenista era absurdo puesto que era “*una equivocada abstracción de una realidad*”, además, tal unidad indígena no lo era “*ni geográfica, ni política, ni económica, ni social*”. Terminó preguntando que sería importante saber qué instituciones propiciaron tales declaraciones, a lo que contestó Varese que fue financiado por el Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias con denominaciones básicamente protestantes y observadores católicos y protestantes. El dinero era sufragado por los feligreses europeos, sobre todo de la República Federal de Alemania, debido a que en este país se pagaban impuestos para las Iglesias. Era una organización que había ayudado al movimiento de liberación de Angola y que había encargado al antropólogo Jorge Grünberg organizar una reunión de antropólogos eligiendo a aquéllos implicados en la región amazónica y con problemas de genocidio contactando poco después con Guillermo Bonfil en México. La parte operativa fue encargada a C.A.D.A.L. y la organizativa a un pequeño comité de antropólogos. Continúa Varese diciendo que en una reunión en Nairobi hubo protestas de algunos sectores del C.M.I. por el dinero que se utilizaba para financiar las reuniones de antropólogos, así como para financiar la guerrilla de Angola.

Intervinieron después Héctor Díaz Polanco y Andrés Medina. El primero brevemente diría que las críticas que iba a hacer no debían tomarse como algo personal sino como algo objetivo⁴¹⁴. El segundo recordó que la declaración de Barbados tuvo un gran impacto en México porque ahí estaba la sede el I.I.I. y justo en ese momento comenzaba un nuevo sexenio, el del presidente Luis Echeverría, caracterizado por ejercer un populismo neocardenista. Reconocía que la primera declaración tuvo mucho mayor impacto que la segunda. La primera se podría simplificar en la frase: “*La liberación de los pueblos indígenas de América Latina tiene que hacerse por ellos mismos*”, la segunda en la frase: “*El elemento aglutinador debe ser la propia cultura para crear conciencia de pertenencia étnica y de pueblo Latinoamericano*”. Andrés Medina veía paralelismos entre la situación de México y lo adoptado por la Declaración de Barbados en el hecho de que se le estaba dando más peso a lo étnico que a la cuestión de clase. Para cuando se realizó la segunda Declaración de Barbados, en la que el peso indígena fue más fuerte que el de los propios antropólogos, en México se constituyó el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (C.N.P.I.) que tendría en sus

⁴¹⁴ De todas maneras, no se ha encontrado una transcripción de los comentarios de Héctor Díaz Polanco

manos la posibilidad de diseñar planes que antes habían recaído en el indigenismo oficialista o estatal. Sin embargo, la decisión de crear el C.N.P.I. provenía del gobierno del presidente Luis Echeverría y, más bien, lo que había ocurrido fue que se había creado una burguesía india que estaba comenzando a tomar cada vez mayor peso político pero que, a fin de cuentas, continuaba la labor política nacional que era mantener el desarrollo capitalista. Medina creía que al hablar de liberación indígena lo importante era que se diera una convergencia de intereses entre los indígenas del C.N.P.I., los campesinos de la Confederación Nacional Campesina (C.N.C.) y los obreros de la Confederación de Trabajadores de México (C.T.M.). Terminaba preguntándose *“si es posible la existencia de un indigenismo revolucionario o si cualquier posición indigenista está condenada a mantenerse dentro de los límites de lo indígena”*.

Más adelante retomó Varese las cuestiones planteadas y respondió que su idea al redactar la declaración de Barbados no fue la de hacer un nuevo programa del Partido Comunista. Su decisión fue motivada por una serie de procesos que se daban en aquel año de 1971: se habían producido matanzas en Perú y se daba un avance de la frontera imperialista en los Estados nacionales de América del sur. Se pretendía -continuaba- *“escandalizar a la iglesia y lo obtuvimos”* más adelante, en una serie de reuniones que se organizaron en Perú y en Paraguay posteriores a Barbados I, tras las que la Iglesia tuvo que modificar sus tácticas. Lo que se pretendía con Barbados no era llevar a cabo una revolución, pero sí lograr algunos cambios democráticos y garantizar unos derechos humanos mínimos. Finalmente, acabó su argumentación diciendo que la alternativa civilizatoria al capitalismo en la dirección de un futuro socialismo había que buscarla en las etnias. Para responder a Mercedes Olivera que había planteado las diferencias entre lo étnico y lo indígena donde lo étnico se correspondía a un análisis superestructural, decía Varese:

“Yo me permitiría decir que me apoyo en el padre Marx que en Grundrisse, en las primeras páginas habla del modo de consumo. Nosotros estamos obsesionados por el análisis del modo de producción, pero hay también un problema en el modo de consumo. Marx puso un ejemplo muy colorido, es muy distinto comer un asado con las manos a comerlo con tenedores, cuchillos y sentado en una mesa.

El modo de consumo es lo que de alguna manera permite decir fácilmente, comparar a una etnia con relación a otra. Es el modo en que se consume lo que se produce y el modo en que se reproduce lo que se produce, lo que define una etnia más que el modo en que se produce, porque este modo de producción, que puede ser capitalista, todavía no unifica a un zapoteco con un no zapoteco. De alguna manera ese zapoteco sigue manteniéndose distinto; hay problemas de lenguaje, problemas del 'campo semántico', de la ideología expresada en el lenguaje y otra vez si no voy mal, el idioma no es la manifestación de la conciencia; es la conciencia en sí. Es decir, que un zapoteco expresa su conciencia política en zapoteco, y no en el segundo idioma impuesto desde fuera que no le permite expresar esa conciencia política. Seamos claros, estamos hablando de dos idiomas totalmente distintos. No se, yo puedo hablar inglés y expresar mi conciencia socialista con facilidad, pero se trata de dos lenguas, dos campos semánticos análogos, pero es totalmente distinto en el caso de dos campos semánticos y culturales muy alejados entre sí. De ahí, que la revolución china sea tan distinta a la soviética, de ahí que no se entiendan bien. Y estas diferencias nacionales son diferencias étnicas y esto hay que tenerlo presente en la planificación de las revoluciones, el proyecto futuro, pero ahora que aún se puede, porque después es tarde, después paso lo que paso con Stalin”.

Retomaba la palabra Bonfil comenzando por rechazar el carácter superestructural de la cultura para después enfocar su argumentación en los aspectos coloniales que aun persistían a pesar de las independencias políticas. El planteamiento de las luchas indígenas -a juicio de Guillermo Bonfil- debía enfocarse del mismo modo que los problemas de la liberación nacional en África. Era inconcebible tratar el problema indígena desde presupuestos de clase como lo intentaba el indigenismo oficial para el que sólo una integración nacional a partir de la identificación de los grupos en clases sería propicio para los intereses nacionales. Sin embargo, había casos como los de los grupos amazónicos para los que era aberrante establecer un análisis de la lucha indígena desde presupuesto de clase. Le resultó interesante lo apuntado por Medina al respecto de la creación del C.N.P.I. al que Bonfil también reconocía su origen desde las altas instancias burocráticas, sin embargo, no rechazaba este tipo de instituciones pues veía que en un momento dado podía cambiar la orientación de sus intereses.

Finalmente se dio un debate con el público en el que se continuó con la deriva de corte marxista para averiguar qué estrategias serían más adecuadas para tratar el problema indigenista. Se diferenciaban dos supuestas posturas marxistas: una que llamaban mecánica, la propiamente marxista, estalinista y la que llevaba a cabo sus análisis desde una perspectiva clasista; y otra llamada populista, que se desmarcaba del análisis marxista tradicional desviándose hacia un sentido culturalista. Es interesante la discusión en torno a estos conceptos, a partir de la situación mexicana, en los que se trataba de si los campesinos indígenas debían ser solidarios de los campesinos revolucionarios no indígenas o con el proletariado, si la condición de los campesinos indígenas estaba determinada por la acumulación mundial de capitales o esto sólo se daba a una escala estatal, etc.:

“hay que recordar que efectivamente el propio marxismo mecánico en México, el marxismo estalinista le ha brindado el marco más elaborado al indigenismo tradicional para la política integracionista y para la política del indigenismo. No por nada Aguirre Beltrán y una serie de teóricos, Lombardo Toledano, etc., constituyeron el marco teórico global del indigenismo agrario en México. En estas posiciones que efectivamente un marxismo mecánico que niega la especificidad de los problemas de la cultura, de los de la democracia indígena y que niega inclusive el papel de la acumulación a escala mundial integra a las comunidades indígenas y le da un papel determinado, que termina negando el problema grave que está inscrito en esta situación. [...] ...no es cierto que el indígena esté inscrito solamente dentro del mercado nacional como dice el compañero, el indígena está inscrito dentro del proceso mundial de acumulación del capital y los indígenas en su gran mayoría son productores de productos de exportación de productos agrícolas. Lo que la trasnacional Nestle o la General Ford decide en un momento determinado a la política de Micafe, repercute directamente en la vida de las comunidades indígenas, pero a su vez las comunidades indígenas tienen tradiciones tienen una cultura, tienen un lenguaje, tienen una serie de situaciones que es necesario reivindicar. [...] ...en última instancia también es cierto que los indígenas tienen un problema de democracia interna, un problema de toma de decisiones internamente que les liga, y en todo caso su alianza con el campesinado revolucionario no indígena, o con el

proletariado tendrá que darse a partir de la democratización de sus propias relaciones internas y a partir de su toma de conciencia de su propia situación. De otra manera plantear que es el proletariado el que le va a resolver el problema a los indígenas o es el campesinado desde otro punto de vista lleva a una concepción lineal de la revolución que en última instancia, ha sido esta concepción lineal, esta concepción dogmática del estalinismo la que le ha brindado el marco tradicional en este país”.

Una de las preguntas de los asistentes fue que si las contradicciones de clases se habían puesto en un segundo plano y se estaba resaltando el carácter revolucionario de la burguesía indígena, ¿quería decir aquello que la burguesía era el motor del cambio en América Latina?, también se preguntó si, debido al peligro racalista que habían resaltado Medina y Oliveira que podía emerger en las luchas de liberación entre los indios y “*los caras pálidas*”, ¿tendrían que atenerse solamente, para lograr dicha liberación, a una vía violenta? Y a continuación irónicamente se dijo “*si las armas son fundamentalmente las de la cultura indígena. Es decir, [¿]vamos a responder...con arcos y flechas? Siempre que pongan como objetivo fundamental el rescatar la cultura indígena*”.

Tomaba la palabra Varese de nuevo, siendo uno de los ponentes más participativos, dijo que, imitando el ejemplo de los movimientos de liberación de África, de Argelia, de Vietnam y de los países árabes se debía, para ampliar la falsa conciencia, tener una visión más precisa de la propia situación de colonizado, lo cual sólo podía lograrse desde una conciencia étnica. Una situación de opresión que estaba estrechamente vinculada a la “*manera de ser étnico*”. Y un ejemplo de una buena medida étnica que significaba un gran aporte para la causa era -según se explicaba- la puesta del petróleo en manos árabes, algo que, además, podía ser considerado como una dimensión étnica aplicada a la lucha de clases. Y es que para Varese la conciencia étnica y la conciencia de clase debían de complementarse en una misma lucha siendo la conciencia étnica por separado un modo de mistificación del problema que no se correspondía con la realidad. El problema estaba en que las organizaciones obreras o campesinas no indias formasen alianzas con las indígenas sin pretender manipularlos. Respecto a la pregunta planteada sobre la burguesía india Varese respondió que no se

trataba de realizar una revolución socialista sino de que dentro de aquella burguesía habían nacido líderes, y que esto hubiese ocurrido se debía a que habían desertado de su condición de clase y volvían a poner su interés en el grupo indígena, de este modo, puso como ejemplo al líder revolucionario vietnamita Ho Chi Min quien pudo estudiar en París.

Fausto Reinaga (1906-1994), ideólogo y activista del Partido Indio de Bolivia -en quien nos detendremos más adelante-, había mantenido una correspondencia con Guillermo Bonfil desde 1971. En una carta del 9 de noviembre de 1977 le daba sus impresiones respecto a la declaración de Barbados II, decía que para él había sido lo más serio que se había hecho hasta entonces pero que aun así mantenía cierta tendencia ideológica occidental. Animaba a Guillermo a que se presentase en La Paz (Bolivia) junto a otro representante del Movimiento Indio peruano y diseñasen juntos una ideología india “*de magnitud no sólo americana, sino mundial*”⁴¹⁵. En la misma carta le describió las impresiones que le había causado el Congreso Indio de Ginebra que se había celebrado del 20 al 23 de septiembre de 1977:

“No se ha llegado a ningún resultado. Discursos y más discursos. Folklorismo insípido. El líder piel roja Russell Means, es el único que sabía lo que decía y hacía; fuera de él, ningún delegado de la América hispana pudo argumentar ni presentar una sola ponencia de valor. La peor, la peor ha sido la ‘delegación boliviana’, con su morbo marxoiide, unos; y otros con su racismo de caverna, ha dado la peor impresión... Y, así las delegaciones de la Argentina, Paraguay, Chile, Perú, etc.

El movimiento indio peruano, tiene una élite de gente universitaria. Catedráticos conversos. Uno de ellos Manasés Fernández Lancho, estuvo en Ginebra, porque un ‘racista indio’ Constantino Lima, le dijo: ‘...usted no es indio, no tiene derecho a hablar...’; se calló y no dijo una palabra... Este Movimiento peruano, se encierra en sí mismo; a mi modo de ver se halla en un infantilismo peligroso. Cree alcanzar el Reconocimiento legal y Oficial de la NACIÓN INDIA dentro de

⁴¹⁵ CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folio 1

*la Nación Mestiza. Lo cual es absurdo. El mestizo que es Europa, no largará el Poder mientras no vea al indio como un poder mayor”*⁴¹⁶.

Es interesante mencionar este congreso que se celebró dos meses después del congreso de Barbados, reuniendo una delegación de indígena del continente americano. Fue un claro ejemplo de la intensa actividad e interés que, desde algunos sectores de Europa, y concretamente, desde Suiza y la República Federal de Alemania se estaba despertando en torno a los conflictos coloniales en África y de éstos a los movimientos indios americanos con la intención de resaltar en los movimientos de descolonización los componentes étnicos y raciales sobre cualquier otro componente político. En esta ocasión se redactó un documento por parte de la Gesellschaft für Bedrohte Völker (‘Asociación para los Pueblos Amenazados’), O.N.G. alemana con sede en Hamburgo - al año siguiente se trasladaría a Gotinga- que tenía su origen en Aktion Biafra-Hilfe (1968) fundada en el contexto de la guerra de secesión de Biafra (Nigeria), ambas originadas de la iniciativa de Tilman Zülch. En el documento se resaltaban dos aspectos: uno en el que se destacaban las características de la situación indígena en el continente americano y otro donde se detallaba el contexto y problemáticas que enfrentaban cada uno. En la primera parte del documento, al igual que en Barbados, las ideas de genocidio y etnocidio estaban muy presentes. Al final de este se hacía referencia a la visita que hicieron los “*representantes de naciones americanas...a la R.F.A. durante el mes de mayo de 1978*”⁴¹⁷. En la segunda parte se hacía referencia al movimiento Pan-Indio que se reunió en las Naciones Unidas (Ginebra) entre el 20 y el 23 de septiembre de 1977, donde habían acudido más de cien representantes indígenas y que venía a ser la culminación de una serie de reuniones anteriores realizadas a todo lo largo del continente americano. Se señalaba que los delegados estaban interesados en tomar contacto con las autoridades religiosas (católicos y protestantes) a pesar de la convergencia de intereses entre estas y los sectores dominantes poniendo como ejemplo la relación en Ecuador entre TEXACO y el I.L.V. Los problemas que se señalaban eran:

“1) La esterilización obligatoria, llevada a cabo en Brasil, Bolivia y Colombia financiada, por ejemplo, por la Rockefeller en Colombia. Aunque se remarcaba

⁴¹⁶ Ibid

⁴¹⁷ CDM (Centro de Documentación Manuel Gamio) / FIII (Fondo Instituto Indigenista Interamericano: Exp. Visita a Alemania de Declaración Indígena. Asociación para los pueblos Amenazados, folios 1-3

que en EE.UU. también existía este problema (6% mujeres blancas, 42% indígenas y 33% puertorriqueñas); 2) La colonización, referida a aquella que se pretendía hacer en Bolivia con poblaciones coloniales europeas (30.000 familias) perseguidas ahora en África debido a una convivencia con las poblaciones autóctonas donde el problema racial había estado siempre latente; 3) Los derechos agrarios no reconocidos por ejemplo en el caso de la provincia de Formosa en Argentina donde se llevaba a cabo una colonización estatal; 4) Las riquezas naturales que generan amenazas por parte del Estado, por ejemplo, en los Estados Unidos”.

Había un punto del documento llamado “Resistencia” en el que se enumeraba una serie de movimientos que hacían frente a estos problemas y donde aparecían: las D.E.N.E. en Canadá que hacían frente a la construcción de un gasoducto, C.R.I.C. en Colombia en la lucha por la tierra, la Survival Schools que fue un sistema educativo estadounidense que pretendió conservar la identidad cultural de las poblaciones autóctonas y la federación de los Shuar en Ecuador que expandió su sistema educativo.

Fausto Reinaga cuyo propósito era difundir el ideario del indianismo decía que tenía indios en Europa que le ayudaban tanto a distribuir su obra en varios idiomas (alemán y francés) como a elaborar la ideología india de “*carácter universal*”. Y es que en Europa existía un grupo boliviano llamado Rupay que se estaba ocupando de la traducción de varias obras del indianismo como por ejemplo *Los Fundamentos de la indianidad* de Virgilio Roel, un folleto llamado *Paroles du mouvement indien* o *Amerique Indienne et occident* de Fausto Reinaga, traduciendo también obras de autores cristianos, sobre temas regionalistas y sobre el tercer mundo árabe⁴¹⁸. Dentro de este grupo colaboraba Jean Loup-Herbert -íntimo amigo de Guillermo Bonfil desde la década de los sesenta- y su misión la definía como: “*tratamos de avanzar en la definición y comprensión del ‘COMUNISMO CÓSMICO’ es decir en la superación de las falsas oposiciones occidentales entre política y pensamiento, religión y ciencia*”⁴¹⁹.

La presencia de los ideales de MINK’A no eran novedad en los años ochenta puesto que ya llevaban varios años atrás expandiéndose en diversas cédulas por toda

⁴¹⁸ CIESAS/AGBB: Exp. 2368, caja 36, folio 32. Carta de Jean Loup-Herbert a Guillermo Bonfil fechada 31-01-79.

⁴¹⁹ Ibid, folio 34

Europa. De este modo, que tengamos noticia, la más antigua fue fundada el 5 de abril de 1978 en Sevilla, en la que según reza en el folleto de “*Principios y bases del Minca*”:

*“Fundado...con el acuerdo de todas las unidades, después de más de un año de debates y trabajos previos; elaborados con el concurso de ‘bolivianos’, ‘ecuatorianos’ y ‘peruanos’ estudiantes y residentes de Bruselas, París, y diversas ciudades españolas”*⁴²⁰.

Para Fausto Reinaga, que había participado en la conferencia de Ginebra de 1977, pero no en la del año siguiente, fue toda una sorpresa la declaración de Barbados ya que coincidía en muchos aspectos con sus propósitos como, por ejemplo, en la reinstauración de la “*cultura propia*”. Para ello, y siguiendo lo estipulado por Barbados, Fausto pensaba que la estrategia debía articularse siguiendo un orden de tres pasos: “1) *Elemento aglutinador una persona con autoridad continental*; 2) *Una ideología científica*; y 3) *Una terminología rigurosa lingüística que no tenga ni permita ninguna fisura de duda o afibológica*”⁴²¹.

La Asociación para la Defensa de los Pueblos Amenazados había enviado a Fausto en diciembre una carta en la que le invitaba a participar en el congreso de mayo en la República Federal Alemana. También se invitó a Guillermo Carnero Hoke (1917-1985) miembro del Movimiento Indio Peruano. Su contacto se lo había pasado Mario Gutiérrez, músico fundador de Rhupay, miembro de la Comunidad India Mundial (C.I.M.) que se encontraba exiliado en Europa y años antes había sido el Presidente del Centro de Estudiantes de la Carrera de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés (U.M.S.A.)⁴²². En colaboración con el Movimiento Indio de Europa, la C.I.M., se había dedicado a traducir al francés y al alemán las obras de Fausto⁴²³ así como a organizar el Congreso Pan-Indio de mayo de 1978. Decían en la carta de invitación:

⁴²⁰ FIII: Unidad Amauta. Principios y bases del MINCA, 1978

⁴²¹ CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folio 2

⁴²² «Con Mario Gutiérrez, Valentín Vega y Claudio Payyi, en diciembre de 1970 antes de asistir al Congreso de la Federación Departamental Campesina de Oruro, diseñaron una tesis política para el Congreso de Pazña que posteriormente se publicaría ya con el título de Tesis India». Reinaga, Fausto, *Obras Completas*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, Tomo V, La Paz (Bolivia), 2014, p. 413-414

⁴²³ Reinaga, Fausto (2015), *Obras completas*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, Tomo VII, La Paz (Bolivia), 2014, Pág. 37

“Tenga Ud. como cierto que nuestra iniciativa nace de las ideas sinceras que guían nuestra organización y que constan de la defensa de los derechos humanos y del apoyo para todos los pueblos étnica y racialmente discriminados, luchando por su auto-determinación.

*Nuestra organización es política y religiosamente independiente, y se entiende como portadora de la voz de los pueblos indios oprimidos por el dominio occidental”*⁴²⁴.

Al igual que en Barbados la idea era organizar un congreso en el que los protagonistas fuesen los propios indígenas y para ello se habían apoyado en diferentes instituciones eclesiásticas para poder reunir una nutrida delegación. Fausto se tomó el atrevimiento de sugerir la invitación de Guillermo Bonfil al congreso de Alemania⁴²⁵. Sin embargo, finalmente el 4 de mayo en otra carta explicó que no pudo asistir al Congreso Pan-Indio por una *“razón de fuerza mayor”*⁴²⁶. Ya un mes antes, en una carta del 4 de abril, le decía a Guillermo Bonfil que en caso de no poder asistir a Alemania tenía la posibilidad de obtener una *“banca en el Parlamento de Bolivia”*⁴²⁷. Pensaba que de esa manera podría acelerar la revolución india. Un año más tarde, en una carta de su hijo Ramiro a Guillermo, se decía que el gobierno alemán le había invitado a Bonn⁴²⁸, lo que da idea del gran interés que tenían las instituciones de la República Federal de Alemania en la figura de Fausto.

6.2.4. La filosofía de la liberación india

El 12 de mayo de 1978 Bonfil dejó por escrito brevemente en una hoja las impresiones que le causó la exposición del filósofo Henri Lefebvre en torno al derecho a la diferencia que -según refiere Bonfil- pretendía que se estableciese como un derecho humano más⁴²⁹. Al plantear el problema había que hacer una distinción en primer lugar entre desigualdad y diferencia: la primera implicaba relaciones jerárquicas entre sociedades distintas, mientras que la segunda se refería al carácter único de cada

⁴²⁴ CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folio 16

⁴²⁵ CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folio 19. Carta del 17 de enero de 1978.

⁴²⁶ CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folio 29

⁴²⁷ Ibid, folio 21

⁴²⁸ Ibid, folio 38

⁴²⁹ CIESAS/AGBB : Exp. 11, caja 100, folio 151. Las referencias son tomadas de una hoja a modo de notas. No se da ningún dato al respecto del lugar de la exposición de Henri Lefebvre.

sociedad. Se tomaba la diferencia de un modo sustantivo que se amoldaba al mismo carácter psicológico dado a las etnias como culturas cerradas sobre sí mismas. Esta idea llamó la atención a Bonfil ya que se ajustaba a sus planteamientos en cuanto a que la defensa de la diferencia no era opuesta a la lucha contra la desigualdad. Para Lefebvre la afirmación de la diferencia era un fenómeno que se extendía cada vez más en todo tipo de sociedades independientemente de su grado de desarrollo tecnológico, político o económico.

Veamos brevemente qué quería decir Lefebvre al respecto en su obra *Manifiesto diferencialista*, cuya edición francesa data de 1970 y la española de 1972 en México por Editores Siglo XXI. El objetivo del manifiesto desde unos presupuestos anarquistas era derribar la política o lo que es lo mismo, al Estado-nación sostenido -según se decía- por la política profesional y por la indiferencia política, de ahí que la solución propuesta por Lefebvre fuese el diferencialismo a través de la revolución. A partir de un breve recorrido histórico en el que nos decía que, a la coexistencia pacífica de los dos bloques de la Guerra Fría, a los que llamaba socialismo de Estado y capitalismo de Estado, estuvo ligado también la coexistencia pacífica de las clases. En la Unión Soviética de Stalin esta pacificación se lograría gracias al principio particularista de nación que fue elevado por encima del principio universal de clase, igualando de esta manera, de un modo “repugnante”⁴³⁰ -como diría Lefebvre- el socialismo al capitalismo, diferenciándose únicamente en la ideología. La tendencia a la reproducción industrial idéntica en todos los países es lo que empobrecía la diversidad de problemas a resolver “para cada país, para cada pueblo, para cada cultura, para cada sector”⁴³¹. Este industrialismo se había llevado a cabo por los Estados mediante una serie de modelos de crecimiento económico coercitivos -todos siguiendo las mismas pautas en cada país- que dejaban de lado y bloqueaban el camino hacia el desarrollo, que tendría más que ver con las mejoras sociales que para Lefebvre implicaban “la creación de formas de vida social, valores, ideas, modos de vida, estilos”, de este modo, el modelo capitalista era semejante al socialista desde el momento en que este último “renunciaba a la diferencia”⁴³², y es que -como afirmaba Lefebvre fríamente-, aunque había que atender

⁴³⁰ Lefebvre, Henri, *Manifiesto diferencialista*. Ed. Siglo XXI, México, 1972, pág. 14

⁴³¹ Ibid, p. 17

⁴³² Ibid, p. 22

necesariamente a lo relacionado con el hambre en el mundo, “*no solo de pan vive el hombre*”⁴³³. Había que limitar el crecimiento, instrumento de poder homogeneizador de los Estados, y orientarlo de manera diferencial hacia el desarrollo, atendiendo a «exigencias diversificadas» según los países y sectores. Sin embargo, encontramos una contradicción en estos presupuestos del manifiesto de Lefebvre, si por un lado hablaba en una escala política del Estado-nación -con toda su carga negativa puesta sobre la homogeneización- como un particularismo que imposibilitaba el diferencialismo, a continuación, y desde una escala sociológica y antropológica, pasaba a exponer todo un alegato hacia los particularismos a partir de la pregunta de si se podría proponer los derechos a la diferencia en la Declaración de los Derechos Humanos, a lo que respondía que sí, mediante el derecho a la vida privada. Tomando como referencia al joven Marx, para quien a juicio de Lefebvre “*reprocha fuertemente a la política su poder reductivo*”⁴³⁴, el derecho a la vida privada, que implicaba la atomización de las relaciones sociales, debía romper con los poderes homogéneos estatales basados en el trabajo. Había que poner fin al monolitismo de la política, a un supuesto secuestro del marxismo por la ideología soviética, y suplantarlos por el policentrismo y los diversos marxismos de “*los pueblos, las naciones, las tribus, las razas, las religiones*”⁴³⁵.

A continuación, trataba Lefebvre de precisar más qué es la diferencia dándole un origen procesual con una identidad más bien externa basada en una pluralidad absoluta. Se constituiría en un primer momento a través de la lucha entre diferentes particularidades para después, en un segundo momento, dar lugar a la selección del componente vencedor que procedería a su metamorfosis. La diferencia tendría que ver más con procesos experienciales o vitalistas en los que debía predominar la “*diferencia vivida*” frente a la diferencia pensada (la de “*los filósofos y los lógicos*”). En base a la actividad espontánea y coyuntural por la que se constituiría la diferencia, parece que se dejaban de lado las tendencias a la búsqueda de un mito originario o megárico:

“De las particularidades fisiológicas a las diferencias eróticas: así se definen el trayecto y el proyecto de Eros, las pruebas y cualidades probadas. Confundir la particularidad con la diferencia es mezclar el fin con el comienzo, el sentido con

⁴³³ Ibid, p. 23

⁴³⁴ Ibid, p. 30

⁴³⁵ Ibid, p. 31

el origen y, consecuentemente, negar el movimiento, desmentir la aparición de algo nuevo en el curso de los actos y de secuencias activas”⁴³⁶.

En el mismo año de 1978, el 15 de noviembre, escribía Bonfil una carta al Licenciado Ignacio Ovalle, director del I.N.I., aprovechando que se celebraba su trigésimo aniversario. En esa carta, Bonfil tomaba prestada las ideas de diferencia y desigualdad de Lefebvre para terminar reivindicando su posición frente al indigenismo oficial, decía:

“El problema de la autogestión no es ante todo un problema técnico: es un problema político que implica un cambio radical en la realidad y en el proyecto futuro de la sociedad mexicana. ¿Estamos dispuestos a aceptar que la nuestra es y conviene que siga siendo una sociedad étnica y lingüísticamente plural? ¿Admitimos la diferencia al mismo tiempo que luchamos contra la desigualdad? ¿o seguimos aferrados al ideal del estado nacional napoleónico, ansiosos (ilusos) por homogeneizar burguesamente la vida de todos? Los pueblos indios, con su simple presencia que es resultado de una historia de resistencia y de fidelidad a su propio ser, han hecho su oposición de manera irrefutable. Y ahora, según los signos, pasan de la defensiva a la ofensiva: se organizan, reclaman, proponen, afirman que quieren un lugar también en el futuro”⁴³⁷.

El 6 de octubre recibía una carta de Pablo González Casanova en la que se le invitaba a participar en el Programa de Desarrollo Humano y Social de la Universidad de las Naciones Unidas, en el Simposio sobre *“La cultura y la creación intelectual en América Latina”* que correspondía a un proyecto más amplio sobre *“El desarrollo socio-cultural y las alternativas de un mundo en cambio”* dirigido por el sociólogo egipcio Anouar Abdel Malek⁴³⁸ (1924-2012). Sin embargo, Anouar Abdel Malek ya había escrito a Bonfil el 25 de marzo desde París para comunicarle sobre el proyecto. Éste se llevaría a cabo en tres simposios de acuerdo con las tres regiones donde se englobaba normalmente a los países tercermundistas. El primero se celebraría en noviembre en Kyoto para el caso de la región asiática, al año siguiente, en los días 23 al

⁴³⁶ Ibid, p. 45

⁴³⁷ CIESAS/AGBB : Exp. 930, caja 101, folios 1-3

⁴³⁸ CIESAS/AGBB: Exp. 11, caja 100, folio 129-132. La obra conjunta se publicaría: González Casanova, Pablo Coord., *Cultura y creación intelectual en América Latina*. Ed. Siglo XXI, México, 1984.

27 de abril, para el caso de América Latina, en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, y finalmente, del 8 al 12 de marzo de 1981 se celebraría en la Universidad de Kuwait para la región árabe, a la que fue invitado a participar con todos los gastos pagados⁴³⁹. Bonfil participaría con una ponencia con el título “*La cultura india y la creación intelectual*” junto a otros mexicanos como Rodolfo Stavenhagen, Leopoldo Zea y Carlos Monsivais. Bonfil pudo comprobar la reacción que hubo ante su ponencia por parte de ilustres “*Científicos sociales*”, “*latinoamericanos*” y “*revolucionarios*”⁴⁴⁰, a pesar de que no la consideraba tan radical dedujo de la reacción que quedaba probada “*la razón de las razones indias*”. Destacaba, como dato significativo, que los cubanos se habían interesado por su trabajo y le pidieron autorización para publicarlo en Casa de las Américas. Por la colaboración, Pablo González le comunicó que recibiría un pago de 500 dólares. A parte de este trabajo, en marzo de 1980 también colaboraría, ahora junto a Nemesio Rodríguez, en otro proyecto a cargo de la Universidad de las Naciones Unidas para la realización de un trabajo con el título “*Las identidades prohibidas. Situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina*”, que se finalizaría el 31 de marzo de 1981⁴⁴¹.

En junio de 1979 Guillermo Bonfil era Presidente del Centro Antropológico de Documentación de América Latina (C.A.D.A.L.) que era financiado por el C.M.I., entonces dirigido por José B. Chipenda, a través de una agencia intermediaria, Brot für die welt (‘Pan para el mundo’) que estaba asociada al Programa Contra el Racismo⁴⁴². Por otra parte, recibía también financiación de MESEREOR⁴⁴³ que era una obra episcopal de la Iglesia católica alemana de Bonn -su contraparte-, pero además en este año, el proyecto “*Nacionalidades y Revolución*”⁴⁴⁴ había despertado el interés de Dienste in Übersee (‘Servicios de Ultramar’). Habría tenido algunos problemas al interior de dicha organización ese mismo año ya que en febrero recibió una carta de la Procuraduría Fiscal de la Federación por la que se le daba un plazo de 15 días para subsanar la condonación de una multa que había solicitado y para la que se le requería que justificase su condición de representante legal de C.A.D.A.L. Meses después, en

⁴³⁹ CIESAS/AGBB: Exp. 1103, caja 34, folio 4-6

⁴⁴⁰ CIESAS/AGBB: Exp. 2368, caja 36, folio 36

⁴⁴¹ CIESAS/AGBB: Exp. 1103, caja 34, folio 8

⁴⁴² CIESAS/AGBB: Exp. 1211, caja 106, folio 1-3

⁴⁴³ Ibid, folio 147

⁴⁴⁴ Ibid, folio 5 y 6

junio, recibió una carta de parte de Ruth Hartschuh (Departamento de América Latina) de la O.N.G. Brot für die welt desde Stuttgart, para que llevara a cabo una evaluación de la institución y los trabajos realizados, así como una auditoría para los años de su inicio en México desde octubre de 1976 hasta agosto de 1977 de los que apenas se tenía información. Esta O.N.G., fundada el 12 de diciembre de 1959 en Hamburgo, se dedicaba a apoyar proyectos de paz, descolonización, liberación y desarrollo de otras organizaciones eclesíásticas, también formaba trabajadores calificados para realizar servicios en las iglesias protestantes fuera de Alemania a través del llamado Dienste en Übersee ('Servicios de Ultramar'), el mismo que habría servido de intermediario entre Jorge Grünberg, que trabajaba en Asunción (Paraguay) y C.A.D.A.L.

El proyecto Nacionalidades y Revolución pretendía ser el resultado de una serie de encuestas realizadas entre algunos de los intelectuales de actualidad que ofrecieran puntos de vista alternativos. La publicación, traducción, edición y distribución la llevaría a cabo la editorial Nueva Imagen (México). Como coordinadores del trabajo estaban Nemesio Rodríguez y Stefano Varese. La intención era mostrar la vigencia de la cuestión nacional en el mundo, pero implícitamente se podía advertir la intención de llevar dicha cuestión al terreno de las identidades étnicas. De esta manera, tentativamente se ofrecía un listado que mezclaba grupos étnicos y potencias asiáticas por continentes para trabajar en el proyecto:

- Europa: Bretones, Escoceses, Occitanos, Vascos, Catalanes, Friulianos, Galeces, Arberesh, etc.
- Oriente Medio: Kurdos, Sefardíes, Palestinos, Bereberes, etc.
- África: Eritrea, Sarahui, Katagueses.
- Asia: China, Vietnam, India.

La lista de colaboradores era bien amplia e indicativa de las corrientes ideológicas del momento: Abdel-Malek, Giovanni Arrighi, G. Balandier, J. Berque, J. Bromley, J. Casimir, J. Cheneaux, M. Chomsky, A. De Bragança, Bosidar Gagro, A. Gilli, J. Godio, J.L. Herbert, E. Hobsbawm, V. Lanternari, H. Lefebvre, C. Leclerc, U. Melotti, Elikia M'Bokolo, Nguyen Khac Vien, Rachid, R. Reynaga, D. Ribeiro, M. Rodison, S. Salvi,

M. Sahlins, A. Schaff, R. Shandra, Semprun, L. Terray, J. Womak, E. Wolf, P. Wersley⁴⁴⁵.

El 14 de junio de 1979, Fausto Reinaga proponía a Guillermo Bonfil que realizaran juntos un Congreso Indio Americano en Lima o en La Paz porque según decía ambas ciudades revestían “*características de un espíritu universal*”⁴⁴⁶. En medio de unas elecciones nacionales en las que Fausto había tenido la intención de conseguir una bancada, éste escribía a Bonfil que, si ganaba el General Pereda, con quien ya había hablado, les facilitaría los medios que necesitasen para llevar a cabo el Congreso. Pero, aunque no saliese Pereda -decía- debían aunar esfuerzos para realizarlo invitando sobre todo a los que llamaba los “*nuevos filósofos*” franceses y a todos aquellos intelectuales de Europa y los Estados Unidos con inquietudes semejantes. El objetivo sería declarar la vigencia del Tawantinsuyu Inka, pero no reducido a la delimitación de la que habían dado constancia los españoles tras 1492, sino que había de pensarse para todo el continente americano incluidas Europa, Asia y África, debería de ser -decía- la Comunidad India Mundial (C.I.M.). Después de un año de silencio, el 27 de junio de 1979 escribe de nuevo para comunicarle que Guillermo Carnero Hoke estaba organizando la gran reunión de movimientos indios de América del sur para los días 10 al 15 de noviembre, que los gastos los sufragaba el Consejo Mundial de Pueblos Indios de Canadá y el Movimiento Indio Peruano se encargaría de utilizarlo para la propaganda y preparación de las líneas de la reunión. Fausto deseaba que se le uniera junto a Jean-Loup Herbet, Carnero Hoke y otras personalidades para elaborar la ideología científica que sirviese para buscar la unidad india americana.

El famoso Congreso, que se celebraría en la región de Cuzco en el espiritual escenario arqueológico de Ollantaytambo, en un principio quedó fijado entre los días 27 de enero y 1 de febrero de 1980, sin embargo, sería varias veces retrasado por problemas económicos derivados de la organización del evento y de la falta de presupuesto. En palabras de Guillermo Carnero se trataba de “*nuestro Congreso*

⁴⁴⁵ CIESAS/ AGBB: Exp. 1211, caja 106, folio 6 y 7 No se ha podido encontrar el trabajo publicado quizás no llegó a formalizarse en un libro.

⁴⁴⁶ CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folio 22

Regional Indio de Sudamérica”⁴⁴⁷ en el que se debían elegir a los Directivos del Consejo regional, así como fijar la doctrina y la filosofía de liberación india:

*“Nosotros sabemos que estamos en guerra a muerte contra la política, de derecha o izquierda, occidentales. Oponemos a la propiedad privada nuestros ayllus y nuestros calpullis. Al subjetivismo materialista y dialéctico de las izquierdas occidentales, la filosofía cósmica y natural de nuestros abuelos”*⁴⁴⁸.

Para subsanar los problemas económicos Guillermo Carnero buscaba la manera de financiar el evento, bien a través del Consejo Nórdico en Europa⁴⁴⁹, con la ayuda de Ramiro Reinaga, o bien a través de Bonfil como presidente de C.A.D.A.L., a quién pedía una colaboración económica dentro de lo posible, además, le rogaba que asistiese al gran evento y que enviase una delegación mexicana para ampliar el marco de apoyo a la iniciativa de reunir *“después de 460 años de oprobio”*⁴⁵⁰ a los indios de América del sur. Un evento que lograría plasmar, a lo largo de la próxima década, las profecías de Tupac Amaru y de Tupac Katari, regresando de nuevo *“a la senda del Tawantinsuyo”*⁴⁵¹.

Bonfil decía a Ramiro que había en México dos instituciones indígenas que estaban adquiriendo un gran peso y que cualquier contacto en México requeriría de su participación, se trataba del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (C.N.P.I.), cuyo presidente había sido *“compañero de ruta del PC”*⁴⁵², y de la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (A.N.P.I.B.) que estaban tratando de construir un proyecto político cuya ideología no sólo sería extensible a los grupos indígenas sino también a los sectores desindianizados. Se trataba de un proyecto de transformación del conjunto de la sociedad a través del cual apropiándose de las ciencias sociales occidentales se pasaría a adoptar el punto de vista del indio.

⁴⁴⁷ CIESAS/AGBB: Exp. 783, caja 32, folio 8.

⁴⁴⁸ Ibid

⁴⁴⁹ Ibid, folio 10. Fundado en 1952 se trataba de una organización de cooperación entre los siguientes países: Islandia, Dinamarca, Suecia, Finlandia y Noruega, con las regiones autónomas de las Islas Feroe, Groenlandia y Aland.

⁴⁵⁰ Ibid, folio 9

⁴⁵¹ Ibid

⁴⁵² CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folios 53

Las fechas definitivas quedarían establecidas entre los días 27 de febrero y 4 de marzo de 1980. El 28 de enero escribía Guillermo Carnero a Bonfil explicándole el programa de actividades próximo del evento:

*“A las doce del día 27 se efectuará el Acto Inaugural en el Paraninfo de la Universidad. A partir de allí viene un nutrido programa de actividades: desfile de pututeros de Pisaj, actuación en el local municipal, en el Instituto de Cultura andina, etc.; para luego marchar en autos hasta Ollantaytambo (hora y media). Durante tres días este lugar será la Capital de la Indianidad del Mundo. Además de las Plenarias, de la celebración de los Consejos en las diferentes Comisiones, se realizarán actuaciones culturales, artísticas, musicales, etc.”*⁴⁵³.

La repercusión del congreso en México sería casi imperceptible a juicio de Bonfil quien escribía a Ramiro diciéndole que se había debido al desconocimiento y nula relevancia de los delegados mexicanos enviados: Franco Gabriel y Víctor Buenfil - pertenecientes al C.N.P.I. y a la A.N.P.I.B.- que además regresaron enojados por el ninguneo que habían sentido en el congreso⁴⁵⁴. Sin embargo, concluía Bonfil:

*“La gente de CADAL y todos los amigos con quienes he platicado están en la mejor disposición de apoyar en cualquier forma posible las tareas de ustedes. Los Andes son, sin duda alguna, la punta de lanza de la indianidad en el Continente. Lo que pase allá (sobre todo en Bolivia, según las expectativas que me platicaste) será definitivo para el resto de nuestros pueblos indios. La tesis del Estado de Tawantinsuyo [...] es el proyecto de mayor trascendencia; por eso habrá que madurarlo y armarlo con todo rigor. El principal obstáculo: los sentimientos ‘nacionales’ imbuidos por los estados coloniales y que, indudablemente, han calado hondo en la conciencia de muchos indios. Es tarea larga la descolonización y ese proyecto es la verdadera piedra de toque del avance en la afirmación de la conciencia india”*⁴⁵⁵

⁴⁵³ CIESAS/AGBB: Exp. 783, caja 32, folio 13

⁴⁵⁴ CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folios 53

⁴⁵⁵ Ibid

En una carta dirigida a Bonfil y fechada el 10 de junio de 1980 Jean Loup-Herbert se lamentaba de *“las diferencias nacidas en Cuzco”*⁴⁵⁶. Decía haber recibido una larga denuncia firmada por Palomino y temía que todo fuese una maniobra del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Continuaba Jean Loup sospechando:

*“(Es una estupidez política reivindicar la solidaridad de indios Australia, Groenlandia, N. Zelanda, Suecia... Esa corriente minoría étnica desvía la solidaridad Tercer Mundista; esa corriente tiene mucha fuerza en los grupos pro-indios Alemanes, Holandeses... Es una trampa)”*⁴⁵⁷.

Al parecer Fausto Reinaga había dejado de tener contacto con Jean Loup a raíz de una discusión sobre la Revolución islámica considerada por este último *“tan importante como 1917 y 1948. Más todavía, para nosotros, por las resonancias que aquello tiene con la Indianidad”*⁴⁵⁸.

Después de que a lo largo de la década de los setenta Guillermo Bonfil había llevado a cabo un esfuerzo por contactar con las nuevas organizaciones indias del continente y de haber recopilado abundante material, gracias sobre todo a los trabajos realizados por C.A.D.A.L., se decidió hacer una recopilación de textos políticos de ideólogos indianistas con los que había mantenido una correspondencia a lo largo de la década de los setenta. Se encargó del estudio introductorio para hacer una síntesis en líneas generales de los componentes de lo que llamaría el pensamiento indio de su presente distinto del que le había precedido, pero sin ignorar su encuadre en una tendencia que continuaba viva -a su juicio- después de casi 500 años de opresión, ahora, con una clara identificación Pan-India que pretendía resaltar la condición común colonial de la categoría supraétnica de indio. La desaparición del indio sería la realización del proyecto indianista, al hacer desaparecer la condición colonial reviviendo, de esta manera, la pluralidad étnica. Se incluyó también, como fuente de este pensamiento indio, textos programáticos de organizaciones indias que comprendían 42 documentos de 11 países del continente, que abarcaban una cronología desde 1971 a 1980. La obra se preparó bajo un proyecto colectivo a través del I.N.A.H. y se publicó

⁴⁵⁶ CIESAS/AGBB: Exp. 2368, caja 36, folio 40

⁴⁵⁷ Ibid

⁴⁵⁸ Ibid, folio 41

en 1981 con un tiraje de tres mil ejemplares y con el título de *Utopía y revolución: El pensamiento político de los indios en América Latina*.

La obra pretendía ser a juicio de Bonfil una crítica y respuesta a las teorías indigenistas ingenuas características de diversos sectores de las sociedades latinoamericanas. Unos sectores de la sociedad que continuaban una tradición colonial que en su forma moderna quedaba arraigada en la forma del Estado nación napoleónico cuya característica era la homogeneización de la diversidad étnica. Por otra parte, el capitalismo se servía de dicha homogeneización para consolidar y ampliar el mercado interno. En definitiva, la vocación ‘integradora’ no sería más que la continuación de dicha tradición colonial que se ajustaba a los modelos históricos del Estado nación surgido a raíz de las independencias hispanoamericanas. Estos sectores sociales dominantes estarían integrados por: 1) el indigenismo oficial (ingenuo), que trataba de integrar a los indígenas a la vida nacional estimulando, por otro lado, los aspectos positivos de sus culturas. Sin embargo, para Bonfil, a pesar de que admitía el pluralismo étnico de las distintas naciones políticas no cabía éste como posible solución para un futuro proyecto político; 2) el indigenismo de las distintas iglesias cuyo proselitismo evangelizador sería considerado como etnocida a excepción de algunos intentos de cambio al respecto; 3) el indigenismo político de diversas generaciones de izquierda que por lo común habían tendido a englobar al indio en la categoría de ‘campesino’ dentro de una línea clasista.

Esta clasificación podríamos reinterpretarla si agrupamos cada sector social actuando dentro de cada uno de los modelos de identidad de América y España que nosotros entendemos enfrentados hoy día, de este modo tendríamos que: 1) el modelo I indigenista acogería al sector del indigenismo crítico, aquel que se habría ido constituyendo a través de la crítica al indigenismo ingenuo oficial integrado por diversos científicos sociales y más apegado a un modelo III, dentro de la socialdemocracia o dentro de una ideología humanista pero que formaría parte de la dialéctica interna de este modelo. En este modelo, además, incluiríamos al indigenismo católico de los siglos del Imperio español que habría estado involucrado en su organización y que habría sido el heredero del futuro indigenismo ingenuo. Por último, a este sector habría que incluir también al indigenismo crítico de Bonfil y muchos de los

antropólogos de la ‘nueva antropología’ así como a la filosofía indianista, 2) el modelo II católico, al que Bonfil no alude en su clasificación, podría acoger al sector del indigenismo político que en los siglos del imperio habría constituido -a juicio de Bonfil- la superestructura explotadora de las culturas autóctonas, si bien como hemos visto, el Imperio español no fue un imperio diapolítico en su límite inferior, es decir, un imperio depredador, aunque tampoco se podrían descartar los intereses particulares depredadores, sino que habría sido más bien un imperio integrador que reprodujo en suelo americano las instituciones peninsulares mejoradas y renovadas en la mayoría de los casos, 3) el modelo III acogería tanto al indigenismo de las iglesias protestantes como al indigenismo político de las distintas generaciones de izquierdas que aparecerán a la vez que la nueva categoría de nación política.

Entonces, desde estos tres modelos de interpretación de la Idea de América en su relación con España, el principal enemigo del pensamiento indianista que constituye el modelo I y dentro del que incluimos a Bonfil, sería el modelo III, aquel que tiene como modelo de integración al Estado nación y en segundo lugar al modelo II católico confundido con el tercero al interpretar el imperio español como un Estado nación en su origen o un imperio depredador al modo del imperialismo de los Estados nación europeos del siglo XIX y XX. Por esto, no es de extrañar que este pensamiento indianista haya surgido en aquellas repúblicas hispanoamericanas que estaban consolidando en la segunda mitad del siglo XX sus estados nación a partir principalmente de un tipo peculiar de cuarta generación de izquierda que nosotros hemos identificado con una ramificación de izquierda muy concreta del caso hispanoamericano como lo sería el nacionalismo revolucionario (Partido Revolucionario Institucional en México, Movimiento Nacionalista Revolucionario en Bolivia, Partido Único de la Revolución después Partido Peronista en Argentina, Partido de la Revolución Guatemalteca, etc).

Al modelo de integración del Nacionalismo revolucionario que Bonfil identificaba con los gobiernos latinoamericanos de corte occidentalista se podría oponer un modelo llamado ‘conservacionista’ (de dispersión) que tendría como horizonte ‘político’ y como motor de la ‘historia’ a las culturas étnicas. Se trataría de fomentar a través del etnodesarrollo a las culturas autónomas que serían el soporte de las diversas identidades

culturales. Se buscaría con la ayuda del pensamiento indianista la “*restitución y recuperación de las dimensiones sociales amputadas por la invasión europea*”⁴⁵⁹ así como también los componentes territoriales básicos para la continuidad histórica de las diversas matrices étnicas diferenciales. Los diversos elementos culturales que constituirían la memoria histórica de cada etnia (el lenguaje común, el modo de consumo y los diversos componentes de la vida cotidiana tales como: la familia, las actividades hogareñas, el uso del tiempo libre, las formas de asociación para el trabajo, la vida ceremonial, ritual y festiva) serían entendidos de un modo distributivo sin conexión alguna, sujetos al cambio desde sí mismos y a una posible claudicación futura por etnocidio pero en continuidad unívoca con una misma matriz étnica.

No ignoraba Bonfil la utilización del llamado “*problema nacional*” o “*regional*” por intereses ajenos de terceras potencias en una escala geopolítica diferente de la meramente étnica, sin embargo, aquello -a su juicio- no eliminaba lo que llamaba el “*hecho étnico*” considerado como una realidad que podía ser alentada para transformar las sociedades políticas en modelos diferentes de civilización.

Fausto Reinaga fue quizás el personaje más atractivo en términos de producción intelectual de los que pudo reunir Bonfil en su obra recopiladora. Bonfil comenzó a contactarle por correo postal desde 1971 extendiendo su relación epistolar en diferentes intervalos a lo largo de la década hasta 1979. Bonfil le comunicó desde un inicio su especial interés por todos aquellos movimientos de liberación que pretendían desembarazarse del yugo colonial por lo que le interesaba no sólo la producción del autor sino también su acción política y toda la información que pudiese aportarle para estar al tanto del Partido Indio de Bolivia fundado en 1962. Le llamó la atención que en la lista de firmantes del Manifiesto del Partido estuviese el Capitán Lorenzo Cárdenas Baraja que en los años cincuenta y en la primera mitad de los sesenta había trabajado como infiltrado por la Secretaría de Defensa Nacional de México para desarticular grupos guerrilleros⁴⁶⁰. Fausto le dijo que Guillermo Carnero Hoke, quien recientemente había pasado por México, podría facilitarle su dirección para que le contactase⁴⁶¹. A

⁴⁵⁹ Bonfil Batalla, Guillermo, eds., *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporánea de los indios de América Latina*. Ed. Nueva Imagen, México D. F., 1981, p. 31

⁴⁶⁰ CIESAS/AGBB: Exp. 2313, caja 35, folio 1

⁴⁶¹ Más adelante detallaremos sobre su vida, pero por el momento, podemos decir que Guillermo Carnero Hoke será otro de los intelectuales indios que aparezcan en la obra de Guillermo Bonfil, aunque no era

Fausto le interesaba también la labor de Bonfil y le pidió que le mantuviese informado de la reciente Declaración de Barbados⁴⁶². Tenía la pretensión de construir una ideología india que sirviese para reinstaurar su cultura milenaria llegado el momento. Hacía alusión a la Wiphala, la bandera cuadrangular de siete colores tomada como el auténtico símbolo de la patria india. Decía Fausto Reinaga que “*ondulará [...] al impulso del soplo huracanado de mi verbo*”⁴⁶³, poniéndose en la escala de Dios, lugar que después ocuparía el Hombre según la idea de modernidad de corte europeísta. El verbo sería la verdad que Fausto revelaría a su pueblo para volver a la senda de su cultura oprimida durante cuatro siglos “*de humillación*”⁴⁶⁴. Fausto escribía contra los mestizos, a los que llamaba “*cholaje blanco-mestizo*”⁴⁶⁵ que venían a constituir la superestructura que mantendría oculta y soterrada la explotación de la raza india.

Las alusiones a España como Estado depredador y opresor son constantes en los textos de Fausto Reinaga, así como todo lo que tuviera que ver con el Occidente en general, de esta manera, se pretendía oponer la categoría de indio a todas aquellas provenientes de Occidente tales como “*burguesía, proletariado, campesinado*”⁴⁶⁶ propias de la izquierda comunista a la que perteneció durante un tiempo. El indio no sería una clase social -que implicaría desde coordenadas marxistas una clase burguesa explotadora- en torno a un Estado que se interpretaba como superpuesto a otra realidad más profunda, sino que más bien sería una raza, un pueblo y una Nación étnica. Se rechazaban los procedimientos de integración de tradición hispana oponiéndoseles una acción tendente a la liberación. En el contexto del tercermundismo se reconocería que la lucha de la civilización india no era la única que estaba haciendo frente a Occidente, sino que la acompañaba los pueblos colonizados de Asia y África.

El 9 de noviembre de 1977 escribía a Bonfil detallando la historia del plan que había ideado para realizar con el Partido Indio de Bolivia (P.I.B.) una vez que ya había

indio sino más bien mestizo, de madre irlandesa. Se había dedicado a la agitación y a la formación de grupos guerrilleros para incursionar en Perú y otros países de América, por ejemplo, con el Movimiento Latinoamericano de Liberación (MILL) fundado en 1961 en la Ciudad de México

⁴⁶² CIESAS/AGBB: Exp. 2313, caja 35, folio 9

⁴⁶³ Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, 60

⁴⁶⁴ Ibid, p. 61

⁴⁶⁵ Ibid

⁴⁶⁶ Ibid, p. 68

lanzado la *Tesis India* y había recibido el apoyo de las Fuerzas Armadas y del presidente general Torres en 1971. Así lo relataba:

“Nuestro plan era: armar 1000 reservistas indios del Altiplano, miembros del PIB; y con ellos pacíficamente resguardar el Banco Central, capturar la sede de la Central Obrera Boliviana y la Universidad; y luego el día 21 de septiembre, Día del Inti Raymi (en la época del Inka, día en que se comienza el trabajo de los sembradíos); el Gral. Torres, vestido de Inka en la Puerta del Sol de Tiwanaku, en presencia de los Embajadores de todo el mundo, al tomar el Juramento de sus Ministros (5 militares y 5 indios), debía declarar: [...] Hoy comienza la Revolución india en Bolivia. Y tomamos a los hombres y a las cosas, en el mismo momento en que llegó Colón, a este Mundo. Retomamos la vida de la Comunidad inka; eso sí respetando en su parte humana a la ciencia y a la técnica a que ha llegado en estos siglos la humanidad”⁴⁶⁷.

La idea era derrotar tanto a la izquierda comunistas como a las tendencias nacionalistas, sin embargo, fracasaría en su intento y no pudo lograr tomar el poder echando la culpa a Guillermo Carnero Hoke quien, a pesar de haber estado implicado en el plan, no dejó ni rastro ante la espera de los demás participantes. De manera que estalló la revolución del general Banzer y todas las esperanzas puestas en el plan del P.I.B. se vieron frustradas. Cuenta Fausto Reinaga que su plan era

“llegar al poder, por 5, 7, 10 días; tiempo suficiente para abrir una nueva ruta, un nuevo derrotero a la humanidad. Entre el nazifascismo y el marxismo, hijos de la razón y la de Occidente, que han llegado a la Bomba Atómica, el INDIANISMO se presentaba como la única salida para la salvación del hombre y de la vida en el planeta Tierra [...] 5 o 10 días de Poder eran suficientes para lanzar 5 o 7 Decretos, Decretos que hubieran deslumbrado, mejor, abierto los ojos de este pobre gusano que es: el hombre de Occidente”⁴⁶⁸.

El 8 de marzo de 1978, Fausto Reinaga le explicaba las dificultades que había pasado para poder publicar los dos volúmenes de, *La razón y el Indio* y *El pensamiento amautico*. Le dijo que saldrían al mes siguiente y que podría elegir el texto que más le

⁴⁶⁷ CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folio 2

⁴⁶⁸ Ibid

gustase para su antología⁴⁶⁹, además, le ofreció la posibilidad de enviarle una copia de *Indianidad* que aún no había salido a la prensa y que pretendía que fuera “la ideología del movimiento indio de América y de más allá”⁴⁷⁰. Para trabajar su texto de *Indianidad* preguntaba a Bonfil que le contestara a las preguntas sobre a qué grado de profundidad había llegado el cristianismo y el marxismo en los pieles rojas de los Estados Unidos y Canadá. El 14 de junio, en otra carta, pedía a Guillermo que si podía le facilitase a través de la editorial Siglo XXI la dirección de la escritora humanista Raya Dunayevskaya de quien decía que tenía una obra que se acercaba mucho al pensamiento indianista, se refería a *Filosofía y Revolución: de Hegel a Sartre y de Marx a Mao* (1977)⁴⁷¹.

En el extracto de *América India y Occidente*⁴⁷² (1974) de Fausto que acompaña la obra de Bonfil con el título de “*El pensamiento de nuevo mundo*” se puede leer una síntesis del itinerario del pensamiento occidental que -según Fausto- iría de Sócrates a Kant y de Kant a Marx, y de este último llegaría hasta la bomba atómica. Este pensamiento se habría caracterizado a lo largo de toda su historia por una “razón genocida”⁴⁷³. A diferencia, en el Nuevo Mundo, encontraríamos una “razón cósmica”: una “razón vital”⁴⁷⁴. Esta razón vital, experiencial, se basaría en seguir las leyes de la naturaleza que con el Sol y la Luna ponían en marcha a la Tierra, mientras que, en Occidente, habría habido una tendencia a imitar esta fuente natural de energía de manera artificial, a través de “ridículas”⁴⁷⁵ centrales hidroeléctricas que dan la espalda a las leyes de la naturaleza. Los calendarios prehispánicos constituirían un compendio matemático de la ciencia solar insuperable en ninguna otra civilización al igual que ocurría con la invención del cero “como la expresión más rotunda de la presencia material de la energía que, es fácil verla, es redonda en cada estrella, planeta o planetoide”⁴⁷⁶. Entonces, Fausto relegaría al Hombre del centro cósmico de la versión moderna Occidental por la Naturaleza, y se pregunta: “¿Por qué, entonces, suponer que

⁴⁶⁹ Ibid, folio 18

⁴⁷⁰ Ibid, folio 21. Carta fechada el 4 de abril de 1978

⁴⁷¹ Ibid, folio 23

⁴⁷² Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, 74-83.

⁴⁷³ Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, 74

⁴⁷⁴ Ibid

⁴⁷⁵ Ibid, p. 75

⁴⁷⁶ Ibid, p. 77

el hombre es el dibujo más acabado de nuestro sistema solar, para decir lo menos, y no en la galaxia a la que pertenecemos?”⁴⁷⁷. El monismo naturalista de Fausto le lleva a rechazar el dualismo Occidental cuerpo/alma, materia/espíritu, para unificarlos desde una concepción india fundamentalista del cosmos, «todo es cosmos». La persona queda secuestrada por la etnia convertida en la unidad total del sujeto, la fraternidad y la existencia del prójimo -aludiendo a la revolución francesa y al cristianismo- quedan supeditados a la identidad étnica que frente a las ciencias occidentales refleja el innatismo humano coordinado con las leyes de la naturaleza donde prevalece la “vida, amor, paz y armonía cósmica”⁴⁷⁸.

Otro de los ideólogos cuyo texto acompañaba la obra de Bonfil fue el hijo de Fausto, Ramiro Reinaga. Éste había escrito a Bonfil el 19 de septiembre de 1977 para comunicarle que le enviaba el manuscrito de su obra *Tawantinsuyu, 5 siglos de guerra qheswaymara* a través de Arnaldo Orfila Reynal fundador de la editorial Siglo XXI a la que le había sido imposible su publicación.

Para noviembre del mismo año Ramiro le contaba a Bonfil que se habían producido filtraciones de la imprenta de su *Tawantinsuyu* en la ciudad de La Paz y su recibimiento había sido de burla y de desprecio por lo que le solicitaba alguna crítica de su obra para poder publicarla o que la publicase él mismo en algún periódico local. Le comentó que la edición boliviana saldría en diciembre desde la editorial MINK’A con 3000 ejemplares y que había utilizado el nombre de Wánkar que hacía referencia a un tambor incaico usado para el trabajo o la defensa comunal⁴⁷⁹. Los ejemplares se venderían directamente a los particulares, mayoritariamente compañeros de Ramiro radicados en Europa y relacionados con la editorial MINK’A. Había firmado en 1972 un contrato con una editora estadounidense llamada Harper & Row que tenía su *copy right* para la edición inglesa, sin embargo, le daban permiso para promover su edición en otras lenguas debido al carácter no comercial del Programa Indio⁴⁸⁰.

Bonfil estaba dispuesto a publicar su obra en la editorial Nueva Imagen pero, antes de nada, decidió esperar la visita de su autor en la ciudad de México aprovechando

⁴⁷⁷ Ibid, p. 78

⁴⁷⁸ Ibid, p. 81

⁴⁷⁹ CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folios 28

⁴⁸⁰ Ibid, folio 32

su regreso de los Estados Unidos donde se encontraba desde febrero terminando la traducción de su obra al inglés. Ramiro pensaba que no podría entrar en México debido a su antigua militancia comunista sin embargo Bonfil le recordaba que la situación interna de México había cambiado ya que ese mismo año se le había dado registro legal al Partido Comunista⁴⁸¹. Finalmente, Ramiro hizo una parada en la ciudad de México en abril de 1979 a su regreso de los Estados Unidos, momento que ocuparía para firmar el contrato para la publicación de su *Tawantinsuyu* para la editorial Nueva Imagen. Para Bonfil, la tesis del Estado de la obra de Ramiro, *Tawantinsuyu*, era la más trascendental para el movimiento indio del continente y había que trabajar sobre ella.

Una vez en Bolivia Ramiro se incorporó como Comisario de Prensa del Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) que se presentaba a las elecciones de julio. Según cuenta, MITKA fue hostigado por los partidos de derecha e izquierda acusado de racista, a lo que habría que añadir que hubo infiltraciones de elementos trotskistas que pretendían una “*alianza obrero-campesina*” rompiendo la unidad e independencia del partido⁴⁸². Bonfil le animaba a seguir por el camino de la actividad política en su país, difícil por cuanto las reglas de juego habían sido fijadas por otros. Le decía que estaba leyendo su libro *Ideología y raza en América* y que estaba pensando en incluir algunos extractos de este en su antología ya que veía en su obra el intento de indianizar el marxismo, algo que sí había logrado plenamente en *Tawantinsuyu* -y le pedía que le confirmase dicha sospecha-⁴⁸³. Le respondía Ramiro:

“Tienes razón Guillermo. ‘Ideología y Raza...’ es un intento de puente entre el indio y el marxismo. Intento derrotado por el desprecio español contra el indio escondido en la revolución blanca. Mi respuesta fue la ruptura con ‘Tawantinsuyu’. Sin embargo estoy de total acuerdo contigo sobre la necesidad y conveniencia de mantener tendida la posibilidad de un puente. Creo que el problema no está en el indio. Puente supone dos concepciones, diferentes, que acuerdan un contacto, es decir supone aceptación de la diferencia y respeto mutuo. [...] Me luce que la solución por ahora es dejar abierta la posibilidad de una cooperación política y al mismo tiempo cristalizar la sabiduría cósmica en

⁴⁸¹ Ibid, folio 31

⁴⁸² Ibid, folio 37 y 38

⁴⁸³ Ibid, folio 39

*una filosofía social, o ideología. Si los marxistas respetan sus propias leyes dialécticas no habrá problema, pues diferencia y unidad no se contradicen, se necesitan mutuamente. Sería muy útil conocer cómo han encarado el problema racial marxista de otras tierras como Vietnam, Argelia, Palestina y sobre todo Irán. Aquí, por de pronto el partido comunista ha tomado el nombre de Tudeh – ‘masas’ traducido al idioma nativo-. A esta cueva colonial no llega información alguna al respecto. Ojalá pudieras mandarme algo sobre, por ejemplo, los Muhadeen, como creo que se llaman los grupos musulmanes-marxistas”*⁴⁸⁴.

Tras una visita del antropólogo francés Jean-Loup Herbert a Ramiro quedó en éste la inquietud respecto al tema de la pequeña burguesía india “*como base de la intelectualidad india, más allá de [ser un] simple arma marxista para ‘probar’ que el indio explota al indio*”⁴⁸⁵. Para Guillermo, la izquierda recurría a dicho tema para descalificar a los movimientos indios, sin embargo, veía una gran importancia en el papel de la pequeña burguesía india como organizadora y núcleo de las actividades indispensables para la transformación que buscaban⁴⁸⁶. El problema -decía- era mantener el arraigo a sus pueblos y no desligarse a partir de la vida urbana. Sin embargo, entrando a la discusión en torno al indio y al marxismo que habían manejado esos meses, en una carta de noviembre, Fausto le decía a Guillermo que había que extirpar de la cabeza del indio tanto a Cristo como a Marx, que no habría posibilidad de liberarse mientras tanto:

*“¿Con qué vamos a llenarla, con qué vamos a reemplazarlos? Aquí radica el valor de la obra que estoy a punto de concluir, se llamará tal vez: “OTRO DIOS, OTRO HOMBRE, OTRA SOCIEDAD”. [...] La suprema tarea de la hora es HACER PENSAMIENTO, que superando al pensamiento de Europa, libere no sólo al indio y sí también al mestizo repúblico, como al gringo europeo. Este es el contenido grosso modo de la obra que estoy a punto de terminar”*⁴⁸⁷.

Para el 17 febrero de 1980, en un contexto de revueltas y protestas por los abusos en el monopolio de los transportes, Ramiro contaba a Guillermo que acababa de corregir

⁴⁸⁴ Ibid, folio 41

⁴⁸⁵ Ibid, folio 46

⁴⁸⁶ Ibid, folio 47

⁴⁸⁷ Ibid, folio 49

el manuscrito *Ideología y Raza en Los Andes*, donde ahora, buscaba rescatar a los indios marxistizados. Por otra parte, su padre -decía- estaba a punto de poner en circulación por las calles su *¿Qué hacer?*, en el que presentaba una filosofía crítica del indianismo en la que situaba su pensamiento frente a otras alternativas (gringa, mestiza y étnica) con el nombre de Amáutico.

Una actividad frenética invadía a Ramiro en estos meses: para los días 10 al 14 de marzo, las iglesias católica y metodista habían organizado unas conferencias consultivas sobre “*Clase y Raza*” en la educación religiosa y laica en las que le habían invitado a participar; en Europa, un grupo llamado Awyayala, que decía que eran residentes en Europa, le invitaban a participar en unas charlas; Bonfil le había invitado a participar en el proyecto de etnolingüística en Pátzcuaro que había impulsado con el apoyo del I.N.I. y ahora le decía que le diera unas fechas para asistir; recientemente había comenzado a publicar el periódico *Wiñaymarka* pro MITKA del que envió el primer número a Bonfil⁴⁸⁸. Más adelante, le comunicaba que iría en mayo a Europa a buscar financiación en el Consejo Nórdico para las futuras actividades del Consejo Indio de Sud América (C.I.S.A.) y que veía una posible vía de financiación también en México⁴⁸⁹.

En el texto extractado de *Ideología y Raza en América Latina*⁴⁹⁰, Ramiro como su padre comenzaba rechazando el pensamiento que veía como una apariencia irreal fabricada desde fuera de “*nosotros mismos*”⁴⁹¹, no era más que una colonización mental procedente de Europa y los Estados Unidos, que oscurecía las emociones sentimentales, internas a cada individuo y mucho más auténticas. Apoyándose en Sartre, al prologar a Franz Fanon en su obra *Los condenados de la tierra* (1969), decía que el primer paso para liberarse de la opresión debía ser deshacerse de toda la cultura que nos había sido dada por el sistema y que debíamos quedarnos con la propia de la etnia. Para conseguir esto -decía- había que reordenar nuestro cerebro quitando sus adherencias coloniales occidentales.

⁴⁸⁸ Ibid, folios 51

⁴⁸⁹ Ibid, folios 52

⁴⁹⁰ Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporánea de los indios de América Latina*, 87-111.

⁴⁹¹ Ibid, p. 87

Rechazaba el internacionalismo como táctica revolucionaria debido a que las experiencias que había habido hasta la fecha no habían sido más que luchas encuadradas dentro de la lógica estatal por un cambio de régimen y el imperialismo respondía no sólo a fenómenos nacionales sino también regionales, “*cada pueblo vence con su táctica, exclusiva y excluyente*”⁴⁹².

Reconocía la dialéctica con el imperio español, rechazando su imperialismo depredador que había sojuzgado a la población india autóctona, más adelante reconvertido en las repúblicas americanas que, ahora bajo la dialéctica de la modernidad occidental, luchaban por acabar con el yugo de los Estados Unidos volviéndose de espaldas y ocultando a los pueblos indios.

Hacía una explícita diferenciación entre lo americano que incluye a lo español como sería lo rural, las sierras, las selvas, etc. frente a lo español que había quedado plasmado en las ciudades, capitales cosmopolitas donde se habían desenvuelto los poderes políticos, económicos y culturales que sirvieron de puente para el imperio depredador español y después al mundo blanco occidental.

Siguiendo el pensamiento de su padre, Ramiro nos decía que “*Hoy en América Latina todos claman por nacionalizar el petróleo, las minas, los bancos, los gobiernos, pero nadie habla de nacionalizar el marxismo, y sin hacerlo será imposible cualquier avance*”⁴⁹³, y nacionalizarlo se refiere a indianizarlo, única manera de desligar la influencia occidental en el pensamiento indio, por ejemplo, utilizando las lenguas nativas para enseñar la doctrina marxista y no la lengua española, herramienta de los principales enemigos del indio. Su padre nos contaba en sus memorias como fue sacudido genialmente por la voz de Lenin durante su estancia en Rusia cuando dijo en su presencia: “*Yo he rusificado el marxismo. He puesto a Marx cara a cara con el mujik. La soviétización de Marx es la fuerza motriz, el hálito vital de la revolución bolchevique*” y continúa Fausto,

“*En estas palabras entendí lo que decía y tenía que hacer yo en América y, particularmente, en Bolivia. Una especie de mandato de conciencia tronó ante mis ojos y oídos: ‘Tu raza adora al Dios Inti. El Sol es la causa de la vida del*

⁴⁹² Ibid, p. 96

⁴⁹³ Ibid, p. 104

*hombre sobre el planeta Tierra. Sol y Tierra son partes del Cosmos. La mayor dignidad del hombre es el pensamiento. Del cerebro del indio, se desprendió su primer destello. Y fue el indio maya, quien tuvo que inventar la palabra humana para expresar este pensamiento ””*⁴⁹⁴.

El 20 de septiembre de 1985 escribía Ramiro a Bonfil como motivo de los choques en Nicaragua, entre el Estado controlado por los sandinistas y los indios miskitos apoyados por los EE.UU. y organizados en la contra, que las futuras relaciones entre el indio y el marxismo en todo el continente tendría por fuerza el antecedente de Nicaragua. A continuación, se lamentaba de que el Consejo Indio de Sud América (C.I.S.A.) hubiese nacido como un instrumento del Pentágono. Finalizaba su carta deseando encontrarse con Bonfil en el IX Congreso Indigenista Interamericano que se celebraría en Santa Fe, Nuevo México, en el que, aunque no fuese tan tajante como el anterior congreso celebrado en Mérida, allí podrían analizar la situación de Nicaragua y de Sendero Luminoso⁴⁹⁵.

Otro ideólogo de los seleccionados por Bonfil para su recopilación de textos indianistas fue Guillermo Carnero Hoke, antiguo aprista (entre 1946 y 1953), se exilió a México en diez ocasiones donde tomó contacto con el experto maya Honorato Ignacio Magaloni Duarte (1898-1974) y su esposa Ana María Gómez Rull, quien se decía descendiente del Inca Atahualpa⁴⁹⁶. Desde su posición de coordinador general del Movimiento Indio Peruano, se puso en contacto por primera vez con Bonfil en una carta del 13 de agosto de 1977 desde Lima debido al interés del antropólogo en publicar alguno de sus trabajos. Comenzaba presentándose como un periodista y después como combatiente, que había trabajado en México para *Excelsior*, *Impacto* y *Siempre* con su seudónimo “*Alvaro Camino*”. Su interés fue, como el de Fausto Reinaga, extender la ideología indiana, reproducir sus ideas y lograr “*volver al río de nuestra historia*”⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ Reinaga, Fausto (2014), *Obras completas*, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, Tomo IV, La Paz (Bolivia), 2014, p. 150.

⁴⁹⁵ CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folios 60

⁴⁹⁶ Escarzaga, Fabiola, “Fausto Reinaga, Guillermo Carnero Hoke y Guillermo Bonfil: discursos indianistas en Bolivia, Perú y México (1969-1979)”. *Pacarina del Sur. Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 2015

⁴⁹⁷ CIESAS/AGBB: Exp. 843, caja 31, folio 25

En el texto publicado en *Utopía y Revolución*⁴⁹⁸ hablaba Carnero Hoke de la intención de mostrar los conocimientos científicos y tecnológicos del Tawantinsuyo. Llamaba a América el “*continente solar*” cuya ciencia estaba ligada a las leyes naturales y vinculada a las matemáticas. Como en los ideólogos anteriores, el mito de la feliz comunidad primitiva mantenía su prestigio. Se entendía que la comunidad originaria había sido destruida por los españoles con la intención de ocultar al mundo aquel sorprendente socialismo indio que nada tenía de influencia occidental.

Buscaba “*refrescar la conciencia histórica*” para poder retornar al curso de la historia india interrumpido por la invasión española. Una historia que podía guiar a los indios a retomar su filosofía cosmológica, deshaciéndose y liberándose del pensamiento, ciencias y tecnologías depredadoras occidentales, volviendo a la armonía con los elementos naturales de la vida que formaban parte de la realidad india:

*“Hay que ver, analizar y proyectar las cosas y los fenómenos en forma colectivista, porque por mandato de la naturaleza y del universo todo en su seno es colectivista. Los hombres y todas las demás especies que le antecedieron, nacen colectivistas, porque la Tierra y el cosmos son colectivistas [...] todo está unido, hermanado, vinculado entre sí, de modo que todo ser, todo fenómeno, toda cosa, son parientes las unas de las otras, hermanas de un gran todo que procesa en mil formas pero que, al final, concluyen siendo lo mismo en el gran caldo de cultivo de la energía cósmica”*⁴⁹⁹.

Otro de los ideólogos que colaboró con un texto en la compilación de Bonfil y que nos interesa destacar fue Virgilio Roel Pineda con el artículo, “*Raíz y vigencia de la indianidad*”⁵⁰⁰. Había sido catedrático de la Universidad de San Marcos y miembro del Movimiento Indio Peruano. Su artículo giraba en torno a la diosa Pachamama como la creadora de la humanidad, infinita y unificadora del tiempo y del espacio: “*todo es Pachamama*”. La Pachamama era protectora de la Naturaleza a diferencia del cristianismo, y luego el marxismo-leninismo, que entenderían -a su juicio- a la Naturaleza como escenario de lucha del hombre por dominarla. La sabiduría consistiría

⁴⁹⁸ Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporánea de los indios de América Latina*, 111-127

⁴⁹⁹ Ibid, p. 114

⁵⁰⁰ Ibid, pp. 127-137

en la interpretación de las leyes naturales, en la concienciación, en la actuación ética, lo que a su vez determinaba la belleza. Este tipo de sabiduría lo oponía a la tecnología occidental que consideraba agresora del medio ambiente y que impedía la libertad desde las concepciones indias.

Por último, es interesante constatar la influencia del mayanista mexicano Honorato Ignacio Magaloni Duarte en el pensamiento indianista de los principales ideólogos compilados por Bonfil. A través de Carnero Hoke, Magaloni Duarte ayudaría económicamente a Fausto Reinaga. Escribía Carnero a Fausto en diciembre de 1969:

*“Como gran maya tiene de ti la fuerza que te nutre por aymara. El sostiene que los mayas o los aymaras son lo mismo (aymara es mayará por metátesis) y que lo quechua es lo quiché. Asimismo que lo mechica -mexica, mejica: mexicano- es lo mochica, lo de Mocheya que Chan-Chan no es más que el centro divisorio-integrado de las dos grandes culturas preamericanas: lo maya-quechua, como las dos partes del corazón: sístole y diástole”*⁵⁰¹.

Nacido en la ciudad de Mérida, se dedicó a cultivar la poesía y al estudio de las civilizaciones antiguas, especialmente la maya, realizando diversos estudios en los Estados Unidos. Fue presidente de la agrupación Itza-Kun-Tur, dedicada a los estudios prehispánicos y como poeta formó parte del conocido grupo llamado Ocho Poetas Mexicanos⁵⁰².

Las ideas de Ignacio Magaloni Duarte tienen su más inmediato precedente en las doctrinas teosóficas que venían desarrollándose en Yucatán fundamentalmente en el periodo del gobierno de Felipe Carrillo Puerto (1922-1924) cuando teosofía, mayanismo y socialismo convergieron en la doctrina oficial del Partido Socialista del Sureste⁵⁰³.

⁵⁰¹ Escárzaga Fabiola, “Los exilios mexicanos de Guillermo Carnero Hoke”. Ponencia presentada en el VI Congreso Nacional de Investigadores en Antropología del Perú. Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú, del 2 al 5 de octubre, 2012

⁵⁰² Ocampo, Aurora M. direct., *Diccionario de Escritores Mexicanos siglo XX. Desde las generaciones del Ateneo y Novelistas de la Revolución hasta nuestros días*. Tomo V-(M). Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 11-12

⁵⁰³ Respecto a la teosofía en Yucatán en el periodo 1922-1924 se pueden leer los siguientes artículos: Urías Horcasitas, Beatriz, “El poder de los símbolos/Los símbolos en el poder: Teosofía y “mayanismo” en Yucatán (1922-1923)”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIX, Nº. 115, México,

Lo fundamental en Magaloni era desvincular toda idea occidental fundamentalmente todo lo que tuviera que ver con la política de lo que consideraba la filosofía cósmica preamericana. La obra que mayor repercusión tuvo entre los ideólogos indianistas fue *Educadores del mundo: mayas, toltecas, nahuas, quichés, quechuas, incas* (1969), publicada por la editorial Costa-Amic para conmemorar su cincuenta aniversario⁵⁰⁴.

Comenzaba Magaloni su obra así: “*Tenemos la convicción de que la sociedad preamericana se postuló políticamente cósmica, estableciendo por observación en la naturaleza una organización comunal*”⁵⁰⁵, idea que el autor decía recoger de la primera tradición del *Popol Vuh*, la biblia mayaquiché que, frente al humanismo cristiano, postulaba que la evolución cosmológica no se reducía al hombre, sino que lo incluía y lo desbordaba. Igualmente, frente al individualismo occidental, las culturas preamericanas estarían basadas en el “*anonimato y colectivismo*” tal y como postularon -según nos dice el autor- Hegel y Spengler.

Magaloni rechazaba la teoría marxista de la evolución de las sociedades en base a los diferentes modos de producción que entendía estaban fuertemente influidos por los tres estadios de la evolución teorizados por Morgan (*La sociedad primitiva*, 1877) basándose exclusivamente en la organización de los clanes de pieles rojas infinitamente inferiores -a su juicio- a las culturas preamericanas. Estas civilizaciones no habían seguido el esquema señalado por Marx y Engels y pasarían directamente del comunismo primitivo al comunismo científico sin pasar por los estadios de esclavismo, feudalismo y capitalismo. Como suscribirán los anteriores ideólogos indianistas,

2008, pp. 179-212; Savarino, Francisco, “El legado ancestral en un régimen político revolucionario: Yucatán, 1922-1924”, *Academia XX*, segunda época, año 8, N° 6, México, 2017, diciembre, pp. 21-50.

⁵⁰⁴ Editorial fundada por el exiliado trotskista español Bartolomeo Costa-Amic (1911-2002) que dedicará sus años en México, entre otras cosas, a la propaganda anticomunista y catalanista así como a publicar obras con tendencias mayanistas. Se pueden destacar, entre otros títulos publicados por dicha editorial, los siguientes: “La mallorquinidad (Catalanidad o hispanidad) de Colom el Almirante de la mar oceana” (1992) de Costa-Amic, “Els primers romàntics dels països de Llengua catalana” (1944) de José María Miguel i Vergés, “El pensamiento vivo de Trotsky” (1979) de J. Posadas, “Glorias de Cataluña y del México primitivo (fragmentos de la historia de Cataluña y del México antiguo)” (1962), de José Roca Cuxart, “Los subamericanos”, (1964) de Víctor Alba, “Leon Trotsky y Andreu Nin. Dos asesinatos del stalinismo” (1994), de Costa-Amic, “Los mayas eternos”, (1962), de Rafael Girard.

⁵⁰⁵ Duarte Magaloni, Ignacio, *Educadores del mundo: maya, tolteca, nahuas, quichés, incas*. Ed. Costa-Amic, México, 1969, p. 9

Magaloni frente a quienes pensaban que se pretendía una imposible vuelta a la sociedad preamericana diría que al Estado ético que era necesario rescatar del olvido debía unírsele los avances tecnológicos de las ciencias actuales como la cibernética. Se citaba a figuras reconocidas de su tiempo que igualmente afirmaban la superioridad moral de los indios americanos como el americanista Rafael Girard, o el antropólogo estadounidense fundador del Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.) John Collier: “No mienten, no roban, no son ociosos”⁵⁰⁶, decía Girard, y luego, repetía Guillermo Carnero Hoke como principios de la sociedad inca, “*Ama sua, ama llulla, ama quella*”⁵⁰⁷.

La teoría del lebensraum (espacio vital) junto al monismo naturalista (teoría de la Gestalt) eran característica común entre Magaloni Duarte y los ideólogos del indianismo, una teoría que había llegado a la Alemania de Adolfo Hitler a través de la admiración que despertaban las tácticas y carácter expansionista y depredador del Destino Manifiesto estadounidense que al mismo tiempo se había convertido en un lugar común del racismo anglosajón teutónico que a lo largo del siglo XIX se había identificado con el pueblo británico anterior a la invasión normanda de 1066⁵⁰⁸. Así, rezaba en un artículo de la agrupación MINK’A de 1977 -en rechazo a la emigración norte-europea que estaba siendo perseguida en algunas colonias africanas y que pretendía ser acogida por el gobierno de Bolivia- el siguiente lema con una clara alusión al lebensraum: “*La Naturaleza ha dispuesto que cada étnica tenga su cuna y cada color su partido: América es del indio, África del negro, Asia del mongol y Europa del blanco*”⁵⁰⁹. Respecto a la teoría de la Gestalt, Magaloni Duarte se apoyaba en el físico Jean Charot, en su obra *El Hombre y el Cosmos* (1960), para justificar “*la defensa científica de la sociedad comunal preamericana*”, aquella que estaba unida comunalmente (holísticamente) en su verdadero ser al igual que el cosmos: “*todo está unido con todo*”. Citaba el siguiente extracto de Jean Charot para apoyar sus argumentos:

⁵⁰⁶ Ibid, p. 47

⁵⁰⁷ Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporánea de los indios de América Latina*, 125

⁵⁰⁸ Johansen, Bruce y Maestas, Roberto, *Wasi’chu. El genocidio de los primeros norteamericanos*, 2. También puede consultarse: Horsman, Reginald, *La raza y el Destino Manifiesto. Orígenes del anglosajonismo racial norteamericano*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1985

⁵⁰⁹ CIESAS/AGBB: Exp. 367, caja 25, folio 43

“El hombre se halla en contacto estrecho con su medio: la física actual nos enseña que las partículas elementales que constituyen toda la materia no deben ser consideradas como separadas de resto del cosmos, sino como objetos que, especialmente por lo que se llama su campo (de gravitación, electromagnético o nuclear) son coextensivos con todo el universo. Y por tanto el hombre está unido de alguna manera con todo el cosmos. Se halla en relación constante con lo que se podría llamar el medio cósmico. Este medio cósmico que representa lo esencial de lo que existe, debe también matizar y actuar en el yo personal consciente del individuo. Pero su influencia es menos evidente, se sitúa en las regiones más o menos inconscientes. Yo no puedo esperar más que trazar aquí un mapa. ¿Cuáles son los verdaderos imperativos que rigen la evolución cósmica? Con el fin de evitar una vez más la caída en la pura metafísica, vamos a atenarnos, todo lo posible, a nuestros conocimientos científicos actuales. Iremos de lo simple a lo complejo. Indagaremos cómo lo elemental se halla condicionado en su comportamiento por el medio cósmico. ¿Qué es lo que condiciona el comportamiento de una partícula elemental como un protón, un neutrón, o un electrón? Como hemos dicho, la física moderna nos enseña que a una partícula no se la puede considerar como un objeto aislado en el espacio, sino como un ser coextensivo con todo el espacio. Así un protón posee a su alrededor, extendiéndose hasta el infinito, a la vez un campo electrostático y un campo gravitacional, y estos campos son enteramente solidarios en la partícula misma. En realidad y para repetir una expresión de Albert Einstein, la partícula no es sino una región más densa de un campo que, por otra parte, se extiende por todo el universo. Así un protón actúa sobre cualquier otra partícula del universo, por alejada que esté. Por supuesto, el efecto de esta acción disminuye con la distancia, pero nunca es rigurosamente nulo. Se percibe así una especie de proyección de la partícula en todo el cosmos, proyección que constituye una relación del Uno con el Todo. Por otra parte, a la inversa, cualquier partícula del universo actúa igualmente sobre el protón que hemos considerado. Una vez más, este efecto disminuye con la distancia pero nunca es nulo. Se distingue así la inversa relación del Todo con el Uno. Y en definitiva son estos dos tipos de relación los que condicionan el comportamiento de nuestro protón. Su acción

*sobre todo lo exterior y la acción de todo lo exterior sobre él. ¿No es esta interrelación la base misma de un acto psíquico cualquiera que sea? Todo el comportamiento de un ser humano, ¿no está continuamente condicionado por conexiones establecidas entre este ser, otros seres y todo el cosmos?”*⁵¹⁰

Se puede apreciar también la influencia de la rusa Helena Petrova Blavatsky, teórica de la teosofía -una especie de sincretismo espiritualista anticristiano y antijudío- en Magaloni en lo que respecta a sus obras, *Isis develada* (1877) y *La doctrina secreta* (1888), donde se introdujo la mitología de la Atlántida, que asocia etimológicamente al nahuatl *atl*, agua, y que le llevó a postular a los mayas como inspiradores de las pirámides de Egipto basándose en el *Ramayana* de Valmika. Se introdujo también la teoría ocultista del engranaje cósmico de las diversas civilizaciones comparando las similitudes de los restos arqueológicos de diversas culturas entre las que Blavatsky incluye a los mayas, así como la teoría de la superioridad de la raza aria culmen de las sucesivas reencarnaciones espirituales⁵¹¹.

Todas estas ideas del pensamiento político indianista serían sintetizadas por Bonfil que elaboraría un esquema general con los siguientes fundamentos que vamos a comentar brevemente:

- 1) La negación de occidente: donde se tiende a incluir y confundir la idea de América propiamente Occidental, la del estado nación, con la idea católica propia del Imperio español.
- 2) Panindianismo: con la pretensión de aglutinar la fuerza de las diferentes etnias bajo la común experiencia de la colonización entendiendo, además, que la colonización occidental logró la fragmentación y al localismo de los pueblos étnicos como estrategia de dominación. El objetivo sería consolidar una civilización india.
- 3) La recuperación de la Historia: donde la etnia se convierte en el sujeto de una ‘historia’ india en la que no existen rupturas y discontinuidades. Y ponemos entre comillas al término historia porque de lo que se trata es de poner el acento

⁵¹⁰ Magaloni Duarte, Ignacio, *Educadores del mundo: mayas, toltecas, nahuas, quinceños, quechuas, incas*. Ed. Costa-Amic, México D.F., 1969, pp. 28-30.

⁵¹¹ En torno a estas ideas podríamos incluir también a José Vasconcelos en su obra *La raza cósmica* (1925).

más bien en los elementos étnicos de la cotidianidad considerados como la memoria histórica.

- 4) Revaloración de las culturas indias: donde la melancolía propia de los ideólogos indianistas ante la realidad de su presente tratarían de volver la mirada hacia una supuesta vida comunal originaria y fraternal frente a unos valores urbanos con una gran carga peyorativa (“*egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de bienes materiales, odio*”⁵¹²). Se afirma la superioridad moral y productiva de los pueblos indios que deberían retomar las riendas de su destino del que habrían sido expropiados. Los ejemplos para imitar en esta lucha de liberación serían los de China y Vietnam que habrían logrado “*vencer a la maquinaria de guerra más sofisticada que Occidente ha creado, sin más recursos que su fuerza moral y los aportes de su historia milenaria*”⁵¹³.
- 5) Naturaleza y sociedad: donde según la tradición del pensamiento indianista no existe separación alguna entre el Hombre y la Naturaleza, como en el caso del pensamiento occidental (marxista, progresista, etc.) o del catolicismo (donde Dios habría creado la Naturaleza para servir al Hombre multiplicando los panes y los peces) sino que se daría una unión cósmica y armónica con la Pachamama debido al exacto conocimiento de las leyes naturales donde, “*el hombre es naturaleza; no domina ni pretende dominar: convive, existe en la naturaleza, como un momento de ella*”⁵¹⁴.
- 6) La crítica de la dominación: que, por ejemplo, para el caso de la llegada de los españoles al nuevo continente, cambiaría el término de conquista por el de invasión, olvidando, debido al armonismo cósmico y al mito de la comunidad originaria, que la conquista la hicieron las diferentes etnias sometidas a unos grupos más fuertes que revelaba el carácter fantasioso de una supuesta armonía cultural.
- 7) La dinámica de la civilización india: donde se incide en la incorporación de los avances tecnológicos occidentales que podrían ser compatibles con la

⁵¹² Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporánea de los indios de América Latina*, 40

⁵¹³ Ibid, p. 41

⁵¹⁴ Ibid

civilización india partiendo, además, de que dicha tecnología solo fue posible por la expropiación a la que fueron sometidos los diferentes pueblos indios.

- 8) La recuperación del mestizo (o incluso del blanco): se entendía que el mestizo para poder ser explotado y dominado habría sido producto de un proceso de desindianización. *“El mestizo es un indio desindianizado. Por lo tanto, es un indio recuperable”*⁵¹⁵. La forma de proceder para recuperar al mestizo se basaría -según Bonfil- en el mismo proceso que el marxismo llevó a cabo a través de la conciencia de clase extensible a todo individuo, de este modo:

*“El proyecto de recuperación del mestizo se funda -como en las clases sociales- en la existencia del indio en sí. El indio en sí se expresa en la práctica de su cultura; su conciencia inmediata incluye la noción de diferencia (por contraste con los no indios), que se justifica ideológicamente a través del mito. El indio para sí se expresa a través de la etnicidad: conciencia étnica inscrita en un proyecto político de liberación, en la que además de la diferencia se reconoce la desigualdad. La indianidad es el momento ideológico actual de esta conciencia del indio para sí. Gracias a la indianidad es posible el proyecto, no sólo de movilización política india, sino también de recuperación del mestizo en tanto indio desindianizado”*⁵¹⁶.

- 9) La visión del futuro: habría divergencias en los diversos proyectos indianistas (los restauradores del pasado, la posición reformista, el socialismo indio y el socialismo pluralista) pero tendrían dos puntos comunes: la persistencia de la identidad y la cultura propia, que serían los dos puntos básicos para generar un proyecto basado en la diversidad cultural.
- 10) Los problemas de clase: se refiere a las distintas estrategias que pueden presentarse de acuerdo con la coyuntura, si de alianza con las clases oprimidas no indias frente a un enemigo común o de rechazo a unas clases no indias que dan la espalda a las reivindicaciones indias.
- 11) Las demandas concretas: en las que aparecen como recurrentes: la defensa y recuperación de la tierra, el reconocimiento de la especificidad étnica y cultural,

⁵¹⁵ Ibid p. 44

⁵¹⁶ Ibid

la igualdad de derechos frente al Estado, contra la represión y la violencia, contra los proyectos eugenésicos y el respeto a las expresiones culturales indias.

6.2.5. Descentralización política, liberalismo económico y cultura popular

Para inicios de la década de los ochenta y hasta la publicación de *México profundo* (1987) Guillermo Bonfil tenía ya consolidada una idea fértil de cultura que fue desarrollando a través del concepto de cultura popular y su teoría del control cultural. Estos desarrollos teóricos los pudo poner en práctica a partir de su trabajo en multitud de instituciones estatales e internacionales.

A inicios de esta década sería invitado en varias ocasiones al Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo (C.E.E.S.T.E.M.) por su director, el licenciado y ex presidente Luis Echeverría, así como también, a iniciativa de éste, sería incluido en la nómina del grupo de trabajo para la configuración de lo que sería un Centro de Documentación y Análisis sobre Minorías Étnicas en el Tercer Mundo⁵¹⁷ que se desarrollaría sobre lo ya trabajado por C.A.D.A.L. Por otra parte, desde inicios de 1981 estuvo esperando Bonfil la confirmación por parte de la Secretaría de Educación Pública de un proyecto de Museo⁵¹⁸. Sería finalmente el 24 de septiembre de 1982, terminando el sexenio del presidente José Luis López Portillo (1976-1982), cuando se fundaría el Museo Nacional de Culturas Populares (M.N.C.P.) del que sería director desde 1981 hasta 1985, siendo además titular de la Dirección General de Culturas Populares (D.G.C.P.) en el año 1989, dirección que había sido creada en 1977 por Rodolfo Stavenhagen como parte de la Secretaría de Educación Pública (S.E.P.).

Estuvo elaborando su teoría del control cultural a lo largo de la década de los ochenta a través de una serie de trabajos en los que se pueden comprobar los cambios y matices introducidos a lo largo de su desarrollo. Por ejemplo, para 1981 aparecía en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* su artículo “*Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural*” que posteriormente sería reproducido en 1982 en la compilación de Adolfo Colombres, *La cultura popular*, un año después en la compilación *Educación, etnias y descolonización*, y más adelante, en 1991 en la recopilación de ensayos de Bonfil *Pensar nuestra cultura*. A parte, también

⁵¹⁷ CIESAS/AGBB: Exp. 1657, caja 33, folios 1, 7 y 12.

⁵¹⁸ CIESAS/AGBB: Exp. 2368, caja 36, folio 44

es expuesta dicha teoría en trabajos paralelos y complementarios de la misma como por ejemplo, en 1982 en la compilación *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio* en el artículo “*El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización*”, en 1984 en la compilación *Política estatal y población indígena* aparecía su artículo “*Política indigenista en un estado multiétnico*” y en 1985 en la revista Anuario Indigenista como ponencia para el IX Congreso Indigenista Interamericano realizado en Santa Fe (Nuevo México, EE.UU.) aparecía el artículo “*Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales*”.

El objetivo de dicha teoría fue poder ser utilizada como un recurso analítico que permitiera medir la capacidad de decisión de un grupo social respecto de sus recursos culturales entendiendo por estos aquellos que posibilitaban al grupo llevar a cabo una práctica cotidiana diferenciada que incluiría los tres tipos de categorías culturales (extrasomática, intersomática e intrasomática). Implicaría dos situaciones opuestas de acuerdo con que los recursos y las decisiones del grupo fuesen propias o ajenas: una situación en la que existiría un control absoluto sobre los elementos culturales y la decisión sobre los mismos, la cultura autónoma -entendida también como genuina continuadora de la matriz originaria o primaria de las diferentes formas o momentos de las culturas populares- y otra situación opuesta en la que no habría ningún control ni toma de decisiones al respecto, la cultura impuesta, que sería consecuencia de la dominación colonial, siendo las situaciones intermedias una cultura apropiada (con recursos ajenos pero con toma de decisiones respecto a ellos) y una cultura enajenada (con elementos culturales propios pero sin capacidad de decisión sobre ellos).

RECURSOS/DECISIONES		
	PROPIAS	AJENAS
PROPIOS	Cultura autónoma	Cultura enajenada
AJENOS	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Tabla 4: Cuadro analítico de la Teoría del control cultural de Guillermo Bonfil Batalla

Lo que pretendía Bonfil principalmente era mostrar que no podía existir el mestizaje, es decir, que no era posible un proceso de aculturación. Lo que sí había serían dos tipos de civilizaciones, una la mesoamericana y, otra la occidental, enfrentadas por el control cultural (dominación) de una sobre la otra. Antes de continuar, detengámonos un momento en averiguar ¿qué se entendía por civilización? En su obra *México profundo* (1987) podemos destacar la siguiente definición que nos daba:

*“no se trata de un simple agregado, más o menos abundante, de rasgos culturales aislados, sino de un plan general de vida que le da trascendencia y sentido a los actos del hombre, que ubica a éste de una cierta manera en relación con la naturaleza y el universo, que le da coherencia a sus propósitos y a sus valores, que le permite cambiar incesantemente según los avatares de la historia sin desvirtuar el sentido profundo de su civilización, pero sí actualizándola”*⁵¹⁹.

Debido a la existencia paralela de estas dos civilizaciones, el mestizo no sería considerado como tal, como un individuo producto de la fusión de distintas culturas, sino que sería más bien un indio desindianizado, es decir, un indio que estaría dentro de la categoría de una cultura enajenada o una cultura impuesta. En contra posición a esta concepción se encontraba el modelo de aculturación que había sido trabajado por el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán quién había sido clasificado dentro del indigenismo oficial por Bonfil y la ‘Nueva Antropología’. Para este antropólogo el indio, que no existía, no era más que un mestizo disfrazado⁵²⁰ puesto que sí existía un proceso de cambio cultural debido al enfrentamiento entre grupos con diferentes culturas. Un proceso de cambio cultural que implicaba el esquema: tesis-antítesis-síntesis y que daría lugar para el caso de la aculturación el esquema: aceptación-reacción-adaptación, y para el caso de la integración el esquema: concentración-dispersión-conversión.

Para Bonfil lo ideal sería potenciar, a través del etnodesarrollo, las situaciones en las que los grupos sociales tuviesen el control de los recursos y de las decisiones propias como lo serían los momentos llamados de: cultura autónoma y de cultura apropiada, es decir, el objetivo prioritario era lograr disminuir las situaciones de dependencia respecto

⁵¹⁹ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo*, 36

⁵²⁰ Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Del materialismo dialéctico al culturalismo utópico: Guillermo Bonfil Batalla y su obra antropológica”, *Revista La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, 1994, p. 25

a recursos ajenos o propios -pero fuera del control del grupo- de manera que se pudiera fortalecer este a través del ejercicio del control cultural respecto a los elementos culturales y la toma de decisiones.

Este control cultural visto desde una escala política no habría que entenderlo como un poder ascendente como por ejemplo aquel que tratase de hacer frente mediante una huelga a una medida de recorte salarial sino que su objetivo sería la desconexión política que, en otras palabras, podría entenderse como una rebelión o una secesión que tendría como objetivo apropiarse en primer lugar de un territorio (capa basal) para después pasar a extender su ámbito de acción al resto de capas del poder político (cortical y conjuntiva) por codeterminación con otros supuestos territorios -siguiendo el pensamiento indianista- que se entenderían pertenecientes a otros grupos étnicos que conformarían la visión multicultural (y armónica) trazada por Bonfil. El primer paso para conseguir este nivel de autonomía multiétnica o multicultural sería el reconocimiento por parte del propio Estado de los diversos grupos étnicos como unidades políticas que el propio Bonfil entendía como naciones en potencia.

El deseo de centrar su trabajo en el fomento del etnodesarrollo de los grupos étnicos le venía por la constatación de que la época desarrollista en México había llegado acompañada de todo un proyecto cultural ajeno y extraño que había sido impuesto a las realidades culturales del país. En connivencia con estos proyectos desarrollistas a su juicio- se encontraba también “*una cierta visión de izquierda*”⁵²¹ con un nulo interés hacia las culturas populares. En definitiva, se podía apreciar en Bonfil una mezcla de la perspectiva de un etnólogo con la de un izquierdista indefinido que identificaría como un bloque superestructural, y también colonial, a la civilización occidental rechazando, de este modo, el modelo político que tomaba como base de operaciones al Estado -en su escala de Nación política- donde primaba el lema nacionalista: “*Hay que llevar la cultura al pueblo (la nación política)*”, que debería ser sustituido por este otro modelo, ahora entendido como pre o post político, en el que se rompía la dirección de la relación de Europa hacia América por su contraria en la que las conexiones atributivas de la historia eran sustituidas por un autismo distributivo de las culturas étnicas con el lema: “*La cultura está en la identidad étnica*”.

⁵²¹ Bonfil Batalla, Guillermo coords., *Culturas populares y política cultural*. Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Dirección General de Culturas Populares, México, 1995, p. 12

Desde el gobierno de Luis Echeverría (1970-1976), Bonfil venía colaborando y trabajando en distintas instituciones gubernamentales y siendo requerido para distintos trabajos de tipo programático del P.R.I. Para el siguiente sexenio (1976-1982), cuyo candidato tenía previsto ser el licenciado José Luis López Portillo, se le requirió por parte de Julio Rodolfo Moctezuma, director del Instituto de Estudios Políticos Económicos y Sociales (I.E.P.E.S.), un estudio sobre la política indigenista que debería ser estudiado e incorporado al programa de la siguiente administración⁵²². El 6 de octubre de 1980, Fernando Solana, secretario de Educación Pública, le encargó un plan general de trabajo para la creación del Museo de Culturas Populares que debía elaborar entre los meses de octubre y diciembre. Se destacaba que el proyecto debía considerar al museo como un centro de actividades múltiples y no como un mero almacén de exhibiciones artesanales⁵²³. La comisión creada al respecto debía trabajar con Leonel Duran y demás funcionarios de la Dirección General de Culturas Populares. Se le ofrecían una serie de honorarios de entre los que destacaba un posible viaje a Francia e Inglaterra para visitar centros museísticos con las mismas características del que se quería proyectar.

En las reuniones previas al trabajo de redacción del anteproyecto del Museo de las Culturas Populares llamaba la atención los comentarios hechos por Stefano Varese sobre el resto de los participantes. Se proponía que las investigaciones que llevasen a cabo dentro del museo no reprodujesen el esquema académico en el que el pueblo tenía vedada su participación, esto le llevó a pensar que lo que hacía falta era desarrollar lo que llamaba una “*investigación participativa*” extendiendo de este modo un adjetivo cada vez más utilizado en los contextos de la política populista. En otra nota y en la misma línea, decía que la Cultura se alimentaba siempre de la cultura popular pero que había sido expropiada por la ‘alta’ cultura, de manera que había que reivindicar la reapropiación de la Cultura por parte del pueblo⁵²⁴.

Llamaba la atención el tono más radical empleado en el intento de definir qué se entendía por cultura popular⁵²⁵ en este momento si lo comparamos con los artículos

⁵²² CIESAS-AGBB: Exp. 2397, caja 36, folio 26

⁵²³ CIESAS/AGBB: Exp. 1222, caja 111, folios 22-23

⁵²⁴ Ibid, folios 24-25

⁵²⁵ Ibid, folios 27-33 Donde podemos leer la definición redactada en cuartillas.

publicados por Bonfil al respecto. Se incluía dentro del rango de culturas populares a los grupos étnicos y a los grupos subalternos -dentro de los que se podría detectar a los indios desindianizados, lo que se conocía como mestizo- no entendidos en términos de clases sociales sino desde la dialéctica de los pueblos colonizados lo que acercaba o identificaba al subalterno con el grupo indígena, sobre todo, al entender el localismo de las culturas populares como efecto de la conquista colonial. El sector mestizo de las clases subalternas al ser considerado dentro de una esfera cultural enajenada no practicaba una cultura popular, a juicio de Bonfil, pasaban del rango de creadores, que era el característico de la cultura popular, a ser meros agentes pasivos, consumistas. Es decir, todo lo que no fuera el reducto comunitario de la cultura propia estaba considerado bajo el dominio colonial que oponía la alta tecnificación y producción industrial, en el que las operaciones humanas habían desaparecido casi por completo, frente a un culturalismo melancólico en el que los sujetos pudiesen producir sus bienes desde una supuesta formación politécnica. “*La imaginación naufraga en un mar de petróleo*”⁵²⁶ es el galeano lema que se puede leer al respecto de la definición de la cultura popular. El proyecto cultural nacional que fue construyéndose de 1917 a 1940 fue considerado como aparente y “*a partir de la ‘unidad nacional’ todo se fue al carajo. Sólo quedó la retórica, con intentos tardíos, desarticulados y contradictorios de recuperación parcial*”⁵²⁷ colocando entre paréntesis como autor de dicha frase el expresidente Luis Echeverría. Por lo tanto, frente al poder estatal dominador considerado unidireccional se asumía la posibilidad de multiplicar los proyectos en base a un multietnicismo; frente al centralismo político se postulaban las iniciativas autonómicas de las culturas populares y, además, se reivindicaba la educación “*secuestrada*” por el Estado como mejor medio para lograr imponer un proyecto aestatal y multiétnico basado en la transmisión de la sabiduría popular, aquel tipo de saber propio de la comunidad autónoma. Los términos usados como el de “*parroquial*” para aludir al carácter localista impuesto a las culturas mesoamericanas o el término “*vicarial*” para definir las situaciones de explotación colonial, denotan cierto anticlericalismo heredado de la Revolución mexicana.

⁵²⁶ Ibid, folio 28

⁵²⁷ Ibid, folio 29

A partir de 1989 Bonfil, como director de la D.G.C.P., simplificará y matizará su definición de cultura popular incluyendo ahora dentro de la categoría de grupo social subalterno no ya sólo a los mestizos o indios desindianizados en mayor o menor grado, sino también a *“los pueblos indios, las comunidades campesinas, las pequeñas ciudades, los barrios, las unidades habitacionales y las colonias populares de las grandes urbes”*⁵²⁸.

En el mes de noviembre de 1980 Bonfil tendría finalizado el anteproyecto del *“Museo de Tradiciones y Culturas Populares”*⁵²⁹. Destacaba sobre otros términos la oposición que estableció entre creación/consumo, entendiendo que la iniciativa creadora era propia de las culturas autónomas que una vez fueron dominadas les fue arrebatada pasando con el tiempo a ser meras consumidoras y dependientes del sector dominante. Esta oposición persiste en la visión megárica de la cultura, propia del análisis antropológico, que las considera distribuidas en un espacio determinado. Sin embargo, lo más representativo de esta concepción de Bonfil sería el populismo compartido hasta cierto punto con el sector político del P.R.I. que tomaría cierta relevancia durante el sexenio de Luis Echeverría y que iría en aumento a partir de las políticas descentralizadoras y neoliberales del sexenio de Miguel de la Madrid, minando poco a poco los postulados del nacionalismo revolucionario que tendría como última actuación destacada la nacionalización de la banca al finalizar el sexenio de José López Portillo (septiembre, 1982). Este populismo lo hacemos recaer en la idea de la democracia participativa a la que constantemente estaba aludiendo Bonfil, si bien, había que entenderlo no ya desde un modelo político, sino desde un modelo de interpretación de América que pretende la desconexión política:

“El enemigo está muy cerca. Para otros (voces inaudibles al principio, presentes hoy en el discurso oficial), el pluralismo y la diversidad cultural son un recurso indispensable para la construcción del México futuro; en ellas se finca, y sólo en ellas, la verdadera participación, el ideal democrático al margen de banderías y

⁵²⁸ Bonfil Batalla, Guillermo, “La cultura popular”, *Revista Topodrilo*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989, p. 38

⁵²⁹ CIESAS-AGBB: Exp. 1222, caja 11, folios 1-9

demagogias, la única posibilidad de creación social, de construcción sólida del presente y el porvenir”⁵³⁰.

Si la colonia y los sectores dominantes de México son los que piensan, hacen, sienten y deciden, en definitiva, tienen el control cultural, el resto de sectores populares, dominados o colonizados, serían entonces meros agentes pasivos sin participación alguna, eso sí, remarcamos de nuevo, que no se trataría de una reivindicación de la participación política, sino de una participación al interior de la cultura autónoma con unos componentes denotativos privativos, familiares y meramente vecinales. Si el término espiritualista de creación es bloqueado por los sectores dominantes de la política que tenían como templo de la cultura a la Secretaría de Educación Pública (S.E.P.), el consumo, ligado al mercado pletórico de las democracias homologadas occidentales es lo que habría que destruir, es decir, lo que se conoce como ‘sociedad de bienestar’:

“Algo como una deforme división del trabajo pretende instaurarse: unos, muy pocos, piensan por el resto, deciden qué importa y cómo afrontarlo. Ni siquiera son, en sí mismos, productores de cultura: frecuentemente su única misión es servir como correas de transmisión de productos ajenos, sin arraigo ni conexión con la realidad vivida. Simples maquiladores de cultura, traductores de ideas que nunca pensaron, diseñadas para resolver problemas que nunca padecieron. Maquiladores sí, empeñados en la inútil tarea de castrar la creatividad popular [...]

Hay que enseñar agricultura a los indios y a los campesinos (ellos la inventaron, pero no importa, eso fue hace mucho y además no inventaron el tractor); la tortilla es insuficiente, que coman ‘donas’, pastelitos en higiénicas envolturas de celofán, y beban refrescos y cervezas en vez de pulque y aguas de frutas; dejen ya de hacer su propio calzado y bordar su propia ropa, acudan al ‘super’, donde hay de todo. Civilización, modernidad, progreso. Palabras clave tras la que se

⁵³⁰ Ibid, folio 4

esconde la estrategia del consumo, inmaculada y más allá de cualquier sospecha”⁵³¹.

Si entendemos que las sociedades morfológicas variantes, industriales y altamente tecnificadas, se caracterizan por la producción de determinadas estructuras que no son ni naturales ni culturales sino transculturales o terciogenéricas, que desbordan las fronteras imaginarias tribales o nacionales y que tienen un ritmo propio por encima de la voluntad humana, el objetivo de Bonfil sería frenar este proceso de desculturización volviendo la mirada melancólica hacia un estadio inicial de las culturas en el que supuestamente predominaba un cambio morfológico invariante asociado al entorno, en el que las operaciones humanas todavía estaban presentes en la división del trabajo, a diferencia de las estructuras transculturales en las que la intervención humana ha desaparecido, entendiendo de esta forma dicho cambio como un proceso ‘deshumanizador’. El pluralismo cultural invocado como objetivo frente a las tesis de la integración, entendida peyorativamente como homogeneización cultural, habría que entenderlo emic en lucha frente a esa llamada homogeneización cultural que venía siendo la constitución del modelo histórico decimonónico de la nación política mexicana: “*Los intentos por forjar una nación, durante el s. XIX, responde a iniciativas de élites políticas e intelectuales de la sociedad urbana, criolla y mestiza. Los más lúcidos (Altamirano) tienen clara conciencia de que no existe una cultura mexicana*”⁵³², pero también, y desde un punto de vista etic, frente al proceso que llamamos desculturizador. Un proceso desarrollado a partir de los diversos campos científicos que habrían logrado abrir nuevos espacios de realidad desligados de las operaciones manuales y que en muchos casos (en otros no) lograba mejorar y facilitar la vida humana. Toda esta concepción del pluralismo cultural hay que entenderla enmarcada en el contexto de crisis económica y de estancamiento industrial que padecería México desde la década de los ochenta.

El papel del futuro Museo Nacional de Culturas Populares como institución oficial tendría como objetivo revertir el modelo decimonónico de nación política que se había apropiado de la cultura para devolverla a su lugar de origen, la comunidad étnica:

⁵³¹ Ibid, folios 3 y 5

⁵³² Ibid, folio 31

“La política consecuente con esos intereses asume al pueblo instalado en el limbo: sin historia, siempre a la espera del redentor, del que sí sabe. Títeres que aguardan el soplo vital. Se supone un abismo entre el hombre y la cultura, se establece un rompimiento tajante y absoluto entre la sociedad, cualquier sociedad, y la cultura (es decir, su forma de ser). En este contexto la cultura es un producto más: unos lo fabrican, otros comercian con él y el resto lo consumen. La misión del Estado es, entonces, difundir la cultura”⁵³³.

El objetivo por tanto sería trabajar por el control cultural de los sectores populares frente a un proyecto nacional caduco y opresor que, mediante la difusión cultural, hacía de los sujetos meros agentes pasivos de la cultura, es decir, la cultura (gracia) ya no sería algo apropiado y administrado por la Iglesia, tampoco por el Estado, sino que ahora, sería gestionado desde la propia etnia que de este modo lograría liberarse de aquellos poderes superestructurales permitiendo su libre expresión cultural y creativa. Una expresión cultural que, frente a las críticas de aislacionismo, ahora se apropiarían de la difusión para realizarla de un modo intercultural, es decir, mediante relaciones armónicas de tipo horizontal entre las diversas culturas conformadoras del espacio mexicano: *“Contacto cultural como estímulo, no como intento de suplantar una cultura por otra”⁵³⁴*. Mediante este contacto se lograba también romper el aislamiento parroquial que había traído la colonización y se pretendía ir más allá del común carácter colonial de las diversas culturas de América y en concreto de México. Como síntesis:

“No se trata ni de arrasar con las expresiones culturales de los grupos populares, ni de conservar algunas de ellas, las más ‘pintorescas y curiosas’, con una intención folclórica, turística y (peyorativamente) ‘de museo’. Se trata: a) de reconocer como cultura el conjunto de iniciativas que le permiten a todo el pueblo o grupo social hacer frente a los problemas que le plantea su existencia, en todos los aspectos de su vida material, intelectual y emotiva; b) de aceptar como un derecho inalienable el ejercicio de la propia cultura por parte de los sectores populares de la sociedad, es decir, reconocer que su realización histórica será completa en la medida en que mantengan la iniciativa cultural, la capacidad creativa que les permita resolver sus problemas a partir de su propia

⁵³³ Ibid, folio 5

⁵³⁴ Ibid, folio 6

*matriz histórica (tradición como proceso, no como inmovilidad); c) de afirmar que le corresponde al Estado actuar de manera tal que los sectores populares revitalicen su iniciativa cultural, acosada durante siglos por toda clase de agresiones”*⁵³⁵.

De entre los primeros proyectores centrales que se presentaban, a modo de ejemplo, para el futuro Museo se encontraba el titulado: “*El maíz, fundamento de la cultura popular mexicana*” y el “*Uso del tiempo libre*”; y como proyectos especiales: “*La reinterpretación de los productos industriales en la cultura popular*” y “*La vida popular en...*”. Una vez inaugurado el Museo, otros proyectos futuros que se plantearon fueron: “*La arquitectura popular*”, presentación de aspectos relevantes de la “*cultura obrera*”, “*Dibujos de amate: tradición e innovación*”. Como último párrafo del folleto de presentación del Museo preparado por la Secretaría de Educación Pública (abril 1981) se podía leer: “*A medida que se consolide el trabajo, el Museo de Culturas Populares deberá, por así decirlo, ‘romper sus propios muros’: salir a las veredas del campo y a las calles de la ciudad, para apoyar el proceso incesante de creación de la cultura popular*”⁵³⁶.

Un año antes de las siguientes elecciones y ya en plena organización de la campaña, el P.R.I. llevó a cabo en noviembre de 1981 lo que llamó una “*consulta popular*”, organizada desde el I.E.P.E.S. y coordinada por Juan José Bremer. Se trataba de una reunión con diferentes especialistas, llevada a cabo en Tijuana (Baja California), para diseñar la estrategia de cultura nacional que llevaría la próxima candidatura de Miguel de la Madrid. En esta reunión participó Bonfil y destacó sobremanera la presencia de las ideas de este en los discursos dados por Carlos Salinas de Gortari y Miguel de la Madrid. Así, Salinas de Gortari dijo al inicio de su intervención donde aparentemente parecía continuar en la línea tradicional del nacionalismo revolucionario: “*El Plan Básico 1982-1988 de nuestro partido señala en el punto 20 de la Plataforma Electoral la necesidad, sin hostilidades ni exclusivismos, de abanderar el nacionalismo cultural*”⁵³⁷.

⁵³⁵ Ibid

⁵³⁶ CIESAS/AGBB: Exp. 1030, caja 113, folio 13

⁵³⁷ CIESAS/AGBB: Exp. 80, caja 1, folio 1.

Convergía en estos postulados la teoría del control cultural de Bonfil en la que se buscaba fomentar la cultura autónoma cuando Salinas de Gortari decía que se debía supeditar el crecimiento económico que medía el avance material a un proceso de mayor control productivo de los trabajadores, así como también de un mayor control del hombre sobre su entorno más inmediato que venía muy acorde con una política de reducción del déficit público que se realizaría durante el siguiente sexenio. Atender únicamente a los datos económicos ocultaba las transformaciones sociales y los modos culturales que al mismo tiempo eran consecuencia y detonadores de los cambios económicos. Entendía Salinas de Gortari que existían dos tipos de culturas: una elitista e intelectual, la alta cultura; y otra que estaría al nivel de las experiencias particulares, de los individuos trabajadores y de los grupos sociales, afirmando que *“la cultura no es ámbito de élite”*⁵³⁸ y continuaba con un acento populista que terminaba planteando una crítica al centralismo estatal: *“La cultura de un individuo o de un grupo es parte del complejo cultural de una nación, y se define participando en, y reaccionando frente a los conflictos y luchas sociales, políticas e ideológicas, muchas veces en relación al propio estado”*⁵³⁹.

Se hablaba de un colectivismo moral que surgiría en cada comunidad determinada culturalmente en todos los aspectos de la vida cotidiana y que tenía como principal objetivo lograr un bienestar general dentro del grupo paralelamente a los valores estatales, aunque -remarcaba para suavizar la sentencia- tampoco los negaban. No se trataría de lograr alcanzar un bienestar material sino, muy al contrario, de la plena realización de la libertad comunal mediante la autoreproducción ilimitada de la propia cultura en armonía con su entorno. Esta situación antropológica de las comunidades en armonía con su entorno las llamaba *“contracultura de la dignidad”*, que permitía la propia realización personal al interior de la comunidad rompiendo el dilema entre la libertad individual y el colectivismo moral. Merece la pena transcribir este embrollado y místico párrafo con el que terminaba la intervención:

“En todo caso podría entenderse la cultura como un medio que permite trascender las necesidades materiales para alcanzar una vida en la que somos conductores del medio que nos rodea. En este proceso, hay que evitar que el

⁵³⁸ Ibid

⁵³⁹ Ibid

adquirir respeto y dignidad en el medio en que nos relacionamos signifique perder el respeto por uno mismo. Hay una contracultura de la dignidad que permite romper el dilema entre realización individual y fraternidad colectiva. La educación debe permitirnos evitar ser criaturas de la circunstancia; pero también evitar la masificación del esfuerzo productivo, que impide al participante expresar lo que tiene de único dentro de él para ganar el respeto de otros. Hay que hacer realidad el sentimiento de que se agrega algo al mundo en que vivimos. La marca y el tono de la cultura no pueden estar dados por una separación en términos económicos entre la habilidad personal y la dignidad individual. No es la productividad, cuantitativa o cualitativa, la que da la medida del valor de los hombres”⁵⁴⁰.

El candidato Miguel de la Madrid empleó en su intervención un tono claro y directo más acorde con un discurso de campaña electoral continuando la misma línea ideológica que su predecesor. Partiendo de fortalecer el pluralismo cultural y desde una crítica al Estado en aquellos de sus componentes centralistas (de tipo político, económico y cultural) hablaba de fortalecer la cultura nacional a través de dos tareas: una primera, que estaba muy vinculada al quehacer del Museo de las Culturas Populares y ligada al populismo, trataría de *“ampliar la participación democrática de los grupos, de las comunidades y de los individuos que componen la sociedad mexicana, para el conocimiento, la creación y el disfrute de nuestra cultura”⁵⁴¹*; y una segunda, que trataba de *“difundir, afirmar y enriquecer nuestra identidad cultural”⁵⁴²*.

La metafísica idea de la creatividad que Bonfil otorgaba a las culturas étnicas era aquí retomada en su aspecto de oposición creatividad/consumo y para sustentar cierto populismo que parecía reivindicar una idea de democracia participativa pero, que sin embargo, estaba más ligado desde una concepción política a un cierto anarcocapitalismo (o formalismo político) que ‘liberaba’ el territorio y la cultura de las ‘garras’ del Estado y desde los presupuesto de Bonfil a una idea de civilización que desbordaba el marco político de la tradición occidental. Aun así, terminaba por salvar al Estado otorgándole

⁵⁴⁰ Ibid

⁵⁴¹ Ibid, folio 2

⁵⁴² Ibid

el papel de rector y protector de la política cultural de los pueblos no sin cierta ambigüedad a lo largo de su discurso:

*“Reprimir o manipular la creación ha sido en la historia la aspiración de las dictaduras. El estado no puede, ni debe, ejercer un monopolio sobre la cultura. La cultura, bien se ha dicho aquí, sólo florece en la libertad. Sin embargo, las instituciones públicas no deben renunciar a su responsabilidad con el bienestar de la comunidad. Si la intervención estatal no es deseable en el contenido de la creación -y debemos estar en guardia contra la burocratización o el dirigismo de la cultura-, resulta indispensable en la distribución de los frutos y de las oportunidades culturales la intervención del estado. También en el fomento de la inventiva y en el rescate, preservación y defensa de nuestro patrimonio cultural”*⁵⁴³.

Al igual que Salinas de Gortari, lanzaba una supuesta crítica a las élites en nombre de una idea de libertad negativa y en un tono galenao: *“Cuando hablamos de defender la libertad, no nos referimos a la de los menos a costa de los más, sino a la de las grandes mayorías de nuestro país”*⁵⁴⁴.

Desde una óptica antropológica y desde un grosero relativismo cultural, se tomaba como valores universales a la propia diversidad cultural sustentificada en etnias distribuidas por todo el mundo poniendo en una misma escala a la propia cultura nacional que se convertiría en una más de esas posibles vías de identidad cultural de la que cada individuo podía participar.

Además, siguiendo los postulados del indigenismo crítico, De la Madrid reconocía la existencia de dos tipos de civilizaciones en marcha, una que había sido copiada mecánicamente por México, la occidental, y otra, que enriquecía ampliamente las experiencias aportando un toque imaginativo al destino de México. Sin embargo, no descartaba los aportes de los artistas de la Revolución mexicana como surgidos de una creatividad propia de la cultura mexicana ignorando interesadamente, por ejemplo, las influencias renacentistas en el arte muralista.

⁵⁴³ Ibid

⁵⁴⁴ Ibid

Merece la pena transcribir unos párrafos que muestran claramente el programa político del pluralismo cultural ligado al anarcocapitalismo (neoliberalismo) que iba a transformar los postulados del nacionalismo revolucionario en los de un nacionalismo cultural (pluricultural):

“Debemos aspirar a ser ciudadanos del mundo, a tener una amplia visión de las realidades de nuestro tiempo; pero solamente seremos universales por la vía de la afirmación profunda de lo que somos. La defensa de nuestra identidad se plantea en el marco de una sociedad abierta, plural y en proceso permanente de renovación. Esta sociedad no desea perder conciencia de sí misma, aunque parte esencial de esta conciencia sea la de su diversidad.

Nadie que renuncie a ser lo que es, será universal. México ha sido, es y deberá seguir siendo, a través de su cultura [...]

Entendemos a la nación no como una imposición de valores desde arriba; sino como un proceso histórico colectivo; no como la acción de un centralismo arbitrario, sino como una realidad rica por ser plural, rica por ser diversa.

No hay enfrentamiento entre pluralismo social y cultural y unidad nacional. La historia demuestra que los centralismos no cohesionan, sino disgregan. La fuerza de nuestra unidad debe seguir siendo la riqueza de nuestra diversidad. Respetando y fomentando nuestras diferencias debemos explorar, al mismo tiempo, formas, lenguajes y experiencias comunes.

Protejamos, respetemos y desarrollemos las culturas regionales. Hagamos lo propio con las culturas indígenas. Difundamos nuestra cultura en las comunidades mexicanas en el exterior y respetemos también su derecho a crear cultura a su propio modo”⁵⁴⁵.

Acababa su discurso no sin cierto fundamentalismo culturalista por el que “*todo es cultura*”:

“No olvidemos que la política y el estado son, al fin y al cabo, obra de cultura.

⁵⁴⁵ Ibid

Lucharemos porque los mejores valores de nuestra cultura política sean los valores de nuestra política cultural: la libertad, la democracia, la justicia social y el federalismo, y todo ello en ponderado equilibrio entre el nacionalismo y el internacionalismo que profesamos”⁵⁴⁶.

La voz más discordante o que al menos pretendía no desbordar el marco de la Nación política fue la del historiador Gastón García Cantú que, a pesar de su idealismo, señaló como raíz del mexicano contemporáneo las palabras de Ignacio Ramírez que decían: “*Nosotros descendemos de Hidalgo y nacimos luchando por los símbolos de la emancipación y el sacrificio y como él luchando por la santa causa desapareceremos de sobre la tierra*”⁵⁴⁷. Seguidamente, no olvidó advertir de los peligros que se cernían frente al México de las tres revoluciones como lo era lo que llamaba la “*anti-nación*” caracterizada también por su anti-intelectualismo y postulaba como principio vigente para bloquear dicha tendencia la independencia (soberanía nacional) mantenida hasta entonces por el nacionalismo revolucionario cuyas características eran: la reforma, el compromiso moral y la revolución como deber político.

Con el título “*Pluralismo cultural, cultura popular y cultura nacional*” intervenía Guillermo Bonfil Batalla comenzando por considerar el México *in illo tempore* como un país en el que convivían multitud de pueblos con culturas e identidades diversas, lo que consideraba un hecho, claro, un hecho antropológico que pretendía que sustituyese en un futuro cercano a la Nación política. Se dedicaba a enumerar la serie de razones que creía justificaban ir aplicando el pluralismo cultural: 1) la multiplicidad de culturas indígenas, regionales y locales frente a la uniformidad de la nación política 2) la creatividad frente al consumo. Una creatividad que solo se podría realizar desde la propia cultura, 3) la sabiduría popular concreta, la que se trasmite de generación en generación frente a las ciencias y las tecnologías universales, que eliminan las operaciones humanas, 4) la participación democrática (y por tanto el populismo), entendida de un modo apolítico, como la libre creación y expresión de los individuos al interior de sus propias culturas. Y como medidas urgentes para incidir positivamente en el paso hacia el pluralismo cultural señalaba: 1) la restitución y regulación de sus tierras; 2) la oficialización de las lenguas indígenas, 3) la apropiación de los medios de

⁵⁴⁶ Ibid

⁵⁴⁷ Ibid, folio 3

comunicación para la expresión cultural y la interculturalidad, 4) garantizar el derecho consuetudinario, y remarcaba “*siempre y cuando no contradiga el espíritu -que no la letra- de nuestras normas constitucionales*”⁵⁴⁸, 5) la autogestión de los recursos propios.

6.3. La controvertida conmemoración del V Centenario del ‘Descubrimiento’ de América

El modelo de interpretación de América de la teoría crítica indigenista que acabamos de repasar en líneas generales -y a partir de la obra de Guillermo Bonfil Batalla- se fue implantando políticamente sobre todo durante el nuevo periodo mexicano abierto por la presidencia de Miguel de la Madrid caracterizado por la descentralización política, el liberalismo económico y el fomento de las culturas populares. Este contexto nos lleva a preguntarnos, ¿cómo influyó este contexto y el auge de la teoría crítica indigenista a vista de la V Conmemoración de la llegada de Colón a las Indias que se celebraría en 1992?

Efectivamente, sería en el sexenio del presidente Miguel de la Madrid (1982-1988) cuando se iría organizando lo que se esperaba como un gran acontecimiento para el año 1992 que representaba el quinto centenario de la llegada de Colón a las Indias (América) el 12 de octubre de 1492. El 30 de abril de 1985 salía en el Diario Oficial el acuerdo del día anterior por el que se creaba la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos⁵⁴⁹ y cuyo proyecto previo había sido respaldado por los licenciados Bernardo Sepúlveda, Jesús Reyes Heróles, Ricardo Valero y Juan José Bremer⁵⁵⁰. Se destacaba el carácter universal del acontecimiento y se procuraba que se diera un mayor acercamiento entre los países latinoamericanos y los de la Península Ibérica para lograr una concienciación histórica de lo ocurrido, así como fortalecer sus soberanías e identidades. El papel del coordinador general que fue Miguel León-Portilla⁵⁵¹ (1926-2019) sería el de organizar una serie de programas y reuniones anuales desde 1985 y hasta 1992 que debía aprobar la Comisión.

⁵⁴⁸ Ibid, folio 12

⁵⁴⁹ CIESAS/AGBB: Exp. 289, caja 22, folio 3

⁵⁵⁰ CIESAS/AGBB: Exp. 302, caja 23, folios 38-39

⁵⁵¹ CIESAS/AGBB: Exp. 289, caja 22, folio 6

El 12 de junio hubo una reunión de la Comisión en la que León-Portilla hizo un resumen de la tercera reunión de Comisiones llevada a cabo en mayo en Buenos Aires y donde se había puesto énfasis en los estudios de las culturas indígenas de América⁵⁵². Valero señaló la irregularidad de que Israel y la Santa Sede hubiesen participado, aunque fuese en calidad de observadores, en la misma. Encargó al historiador José María Muriá recopilar todos los documentos que surgiesen como motivo de la visita del presidente mexicano a España. Destacó que Brasil no quería participar en ningún evento del V Centenario que no fuese meramente histórico. León-Portilla planteó la necesidad de nombrar asesores para formar el secretariado técnico de la Comisión que estaría compuesta por los doctores José María Muriá Rouret⁵⁵³ (1942), Guillermo Bonfil Batalla y al maestro Roberto Moreno de los Arcos⁵⁵⁴ (1943-1996).

Como motivo de la visita de la Delegación española del Patronato Provincial de Huelva el antropólogo Leonel Duran, subsecretario de Cultura, informó que tenía como proyecto la construcción en Huelva del Parque de las Américas en el que se quería instalar un personaje representativo de cada república americana. En la reunión se mencionó la posibilidad de que por México se optase por Benito Juárez, a lo que Leonel Durán consideró que sería mejor una estatua de Cuauhtémoc debido a las *“implicaciones que tiene todo el contexto de esta celebración”*⁵⁵⁵. Un segundo proyecto de dicha Delegación era instalar una serie de escudos en mosaicos en la avenida de las Américas, en el puerto de Palos, representativo de cada república *“latinoamericana”* por el que Leonel Duran anotaba entre paréntesis: *“por cierto que los españoles nunca usan ese término, sino el de hispanoamericano”*⁵⁵⁶.

En julio se redactó un *“programa tentativo de trabajo”* para el año en curso que incluía tres actividades destacadas entre otras: una revisión de textos escolares de los países iberoamericanos sobre todo en lo referente a las culturas indígenas y negras africanas para posteriormente incluir *“correctivos”* que mejoren las relaciones entre

⁵⁵² Ibid, folio 29

⁵⁵³ Destacado historiador e hijo de los exiliados españoles, José María Muriá Romaní y Anna Rouret, que durante su estancia en México desde 1942 se dedicaron a propagar las ideas secesionistas catalanas.

⁵⁵⁴ Ibid, folio 8 y 16

⁵⁵⁵ Ibid, folio 55

⁵⁵⁶ Ibid

dichos países⁵⁵⁷; también se incluyó estudiar el significado de América para los principales países de Europa, Asia y África, destacando que en los últimos quinientos años no había jugado un rol pasivo y atendiendo especialmente a aspectos antropológicos e interculturales como la alimentación, la cosmogonía, los patrones económicos, etc⁵⁵⁸; por último, se resaltó la importancia de la Comisión mexicana por su originalidad de propuestas por lo que se intentaría fomentar su presencia en los foros internacionales más destacados que habría en Europa en lo que quedaba de año como el Congreso del V Centenario del Nacimiento de Hernán Cortés de Salamanca que se celebraría en noviembre⁵⁵⁹.

La inauguración de los trabajos de la Comisión mexicana se iba a abrir oficialmente a partir de una ceremonia presidida por el presidente Miguel de la Madrid el 2 de octubre, pero tuvo que suspenderse debido a los acontecimientos surgidos a raíz del terremoto que sacudió la capital mexicana el 19 de septiembre. La ceremonia sería pospuesta para el 4 de marzo del año siguiente. En este primer año de 1986 la Comisión contaría con un primer presupuesto de veinticinco millones de pesos.

A nivel internacional desde 1984 a 1986 hubo cuatro reuniones: 1) junio de 1984 en Santo Domingo, que después se conocería como II Reunión de la Conferencia de Comisiones Nacionales Conmemorativas⁵⁶⁰; 2) diciembre de 1984, también en Santo Domingo, ahora convocada por la O.E.A., preparatoria del V Centenario; 3) mayo de 1985, III Reunión en Buenos Aires; 4) abril de 1986, IV Reunión en San José (Costa Rica). A estas reuniones habría que añadir otras tres no oficiales pero importantes por la discusión que hubo sobre la conmemoración del V Centenario: 1) enero de 1986, I Encuentro Mundial de Arte Rupestre en La Habana (Cuba); 2) marzo de 1986, L'incontro di due mondi, en Génova (Italia); 3) marzo de 1986, una reunión personal de Miguel León-Portilla en la Smithsonian Institution para explicar la posición mexicana para el V Centenario.

⁵⁵⁷ Ibid, folio 24

⁵⁵⁸ Ibid, folio 25

⁵⁵⁹ Ibid, folio 27

⁵⁶⁰ CIESAS/AGBB: Exp. 1416, caja 23, folio 43. Es probable que se le llamase posteriormente segunda reunión cuando en realidad había sido la primera porque fue en la segunda reunión convocada por la O.E.A. donde se decidió llamar a la conmemoración por parte de la Delegación mexicana como "Encuentro de Dos Mundos".

De entre los resultados de la I Reunión por ejemplo el secretario general de la O.E.A. Joao Clemente Baena Soares desarrollaría un programa de investigación relativo a los programas de enseñanza en las escuelas primarias y secundarias de México con respecto a los acontecimientos relativos al descubrimiento, explotación y colonización de las Américas, para lo que solicitó la ayuda del secretario de Educación Pública Miguel González Avelar⁵⁶¹. Este mismo proyecto educativo sería también impulsado por la Comisión mexicana y con él quiso converger también, a través de la intermediación de Jean Loup-Herbert⁵⁶², otro que se venía impulsando desde España por el Instituto Catalán de Antropología en colaboración con el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona relativo al “*Etnocidio en los manuales escolares*”⁵⁶³ con vistas a la “celebración” del V Centenario a través de la llamada Comisión (Catalana) Contra la Celebración del V Centenario del Descubrimiento.

Este grupo de investigación catalán pertenecía al Seminario sobre Etnocidio y Colonialismo que se había integrado a la Oficina de Apoyo al Movimiento Indio junto al Centre Internacional Escarré per a les Minories Etniques i Nacionalitats (C.I.E.M.E.N.S.). Oficina a su vez apoyada por la plataforma popular Crida a la Solidaritat en Defensa de la Llengua y la Cultura Catalana que contaba con un representante indio (probablemente Ramiro Reynaga). La Oficina se había dado a conocer el 9 de mayo de 1985 con la participación de los representantes indios Pedro Portugal (Chitakolla), Jorge Lizama (Ad Mapu) y Ramiro Reynaga; el antropólogo Jean-Loup Herbert y Aureli Argemí -que acababa de dejar la vida monástica para organizar el C.I.E.M.E.N.S.-. Contaba también con una revista bimensual que inició su andadura en julio-agosto de 1986 con el nombre de *Wiñay Marka* conformada de la siguiente manera: director, Ramiro Reynaga; redacción, Dolores Juliano -argentina exiliada en España, especialista en minorías étnicas-, Aureli Argemí y Alfonso Rial; y como secretario y distribuidor, Josep M. Navarro.

⁵⁶¹ Ibid, folios 19, 20 y 21

⁵⁶² CIESAS/AGBB: Exp. 2368, caja 36, folios 53-56. Correspondencia de Jean Loup a Guillermo Bonfil fechada el 23 junio 1985. Jean Loup recién convertido al Islam se encontraba en España un tiempo con la Comunidad Musulmana Andaluza y preparando con colectivos secesionistas catalanes la conmemoración de 1992. Le pasó a Guillermo Bonfil el contacto de unos amigos del Instituto Catalán de Antropología que estaban interesados en contactarle.

⁵⁶³ CIESAS/AGBB: Exp. 1416, caja 23, folio 22

Bonfil reconocía en una carta a Jean Loup-Herbert que había dos líneas de trabajo con respecto a la conmemoración de 1992: una la oficial, en la que decía haber logrado extender el concepto de «Encuentro» al Islam, al África negra y a Asia; otra era la no oficial, su causa personal, para la que buscaba apoyo en otros países, contando con la disposición de Jean Loup⁵⁶⁴, y que finalmente terminaría convertida en un magma heterogéneo de credos e ideologías de lo más dispar. La acción principal sería conseguir “desacralizar” el aniversario empleando incluso si fuera necesario la burla y el chiste.

Jean Loup le confirmaba en una carta que “1492: fundación de la Civilización Occidental por la destrucción de lo judío, lo indio, lo musulmán”⁵⁶⁵ era el lema sobre el que quería profundizar para 1992 y con el cual ya estaba trabajando con diversas organizaciones como la comunidad musulmana de Andalucía, el Instituto de Antropología de Cataluña, con personalidades musulmanas, con teólogos de la liberación y con la difusión de I.N.T.I., sin embargo, el mayor problema lo veía en recabar la ayuda de intelectuales occidentales⁵⁶⁶, a pesar de lo cual, había logrado apoyos en la metrópoli hacia la causa de la indianidad por parte de “catalanes, anarquistas, ecologistas, comunistas...creadores llenos de esperanza”⁵⁶⁷. Además de estas colaboraciones Jean Loup había logrado a inicios de la década de los ochenta acercar las posiciones de MITKA con las de los Hermanos Musulmanes al celebrar el Segundo aniversario de la Revolución Islámica iraní en la que tenía puesta grandes esperanzas⁵⁶⁸. Escribía a Bonfil:

*“Estoy madurando con distintos centros tercermundistas un proyecto de encuentro ‘Tradición y Revolución’ (el programa: China, India, Islam, Indianidad. Teología de la liberación, o Mao Tse Tung, Gandhi, Jomeini...y sus respectivas transiciones espirituales)”*⁵⁶⁹.

Con respecto al Simposio Mundial de Arte Rupestre celebrado en La Habana, en el Palacio de Convenciones de la República de Cuba, del 13 al 19 de enero de 1986, se aprovechó para organizar una reunión de las diferentes Comisiones Nacionales que

⁵⁶⁴ CIESAS/AGBB: Exp. 2368, caja 36, folio 57

⁵⁶⁵ Ibid, folio 113

⁵⁶⁶ Ibid, folios 83-84

⁵⁶⁷ Ibid, folio 87

⁵⁶⁸ Ibid, folio 85

⁵⁶⁹ Ibid, folio 88

estaban organizando la conmemoración del V Centenario. El acto fue presidido por el doctor Antonio Núñez Jiménez, presidente de la Comisión Cubana Conmemorativa del Descubrimiento Mutuo de las Culturas del Viejo y el Nuevo Mundo. José María Muriá, jefe de la delegación mexicana, dijo en su intervención que había que aprovechar la ocasión primero para fortalecer los lazos que unían a los países latinoamericanos y después con los de la Península Ibérica, y segundo, había que atender especialmente a los pueblos indígenas prehispánicos y postcoloniales⁵⁷⁰.

Se decidieron varios puntos interesantes para tener en cuenta: 1) dedicar más estudios a la América prehispánica y al mundo indígena contemporáneo, 2) incluir estudios africanos por su aporte a la cultura americana, 3) intercambio e inventario de documentación arqueológica para “*perpetuar la memoria de los primeros habitantes del Nuevo Mundo*”⁵⁷¹, 4) recomendar a las comisiones que incluyan entre sus representantes a líderes de las comunidades, 5) se lanzaba el proyecto “*A remo del Amazonas al Caribe*” a iniciativa de Núñez Jiménez bajo los auspicios de la UNESCO en el que se pretendía una recreación en canoa del “*descubrimiento del Caribe por tribus prehistóricas de la cuenca amazónica*”⁵⁷² considerada anacrónicamente como una “*expedición internacional*”⁵⁷³, 6) proyecto sobre la ruta comercial maya entre Nicaragua y la península de Yucatán, 7) apoyar la recreación de la expedición de Cristóbal Colón desde la Isabelina hasta la fortaleza que se fundó en Santo Tomás de Aquino en la región de Cibao, 8) desarrollar un Mercado Común Cultural iberoamericano como iniciativa de la doctora Rita Ceballos, representante de Argentina⁵⁷⁴, 9) apoyar los trabajos de búsqueda de Santa María la Antigua del Darién, la primera fundación española en el continente americano, que había organizado el ingeniero Elpidio Ortega Álvarez, presidente de la delegación de la República Dominicana⁵⁷⁵.

⁵⁷⁰ CIESAS/AGBB: Exp. 289, caja 22, folio 30

⁵⁷¹ Ibid, folio 21

⁵⁷² Ibid

⁵⁷³ Ibid folio 31

⁵⁷⁴ Ibid

⁵⁷⁵ Ibid, folio 30

6.3.1 La polémica ¿‘Descubrimiento’ o ‘Encuentro’?

A la vez que se daban estos primeros pasos organizativos de la Comisión mexicana se reproducía en el diario de *La Jornada* varios artículos⁵⁷⁶ polémicos del historiador Edmundo O’Gorman respecto a las afirmaciones de León-Portilla en el diario *Novedades* del 11 de abril de 1985⁵⁷⁷ en el que cambiaba el rótulo “*descubrimiento de América*” por el de “*encuentro de dos mundos*” o “*encuentro de dos culturas*” que se había dado a conocer en una segunda reunión celebrada en Santo Domingo en el mes de diciembre de 1984, ahora convocada por la O.E.A. para preparar el V Centenario, y cuya invención se le debía a él mismo, al historiador José María Muriá -Director General de Archivo, Biblioteca y Publicaciones de la Secretaría de Relaciones Exteriores- y al embajador Jorge Alberto Lozoya (1943). Sin embargo, el rótulo tradicional ya venía poniéndose en cuestión desde 1975 cuando se celebró en la ciudad de Port Alberni (Canadá), provincia de la Columbia británica -que había recibido su nombre del oficial español Pedro Alberni Teixidor (1747-1802)-, la Primera Conferencia Internacional de los Pueblos Indígenas (octubre, 27-31) en cuya resolución se decía que los pueblos indígenas del continente eran extranjeros en su propia tierra, que los españoles los sometieron, explotaron y discriminaron así como asesinaron a muchos de sus “*sabios etnocientíficos*” y que por tanto -entrecomillaban- el llamado día del “*Descubrimiento de América*” era una conmemoración de los enemigos de los indios. En otra de sus resoluciones cambiaban el nombre del “*Día de la Raza*” por este otro del “*Día de la Desgracia*”, dando de este modo a las culturas indígenas un halo de gracia elevante⁵⁷⁸.

Para León-Portilla era más importante atender a los supuestos “*deseos*” del pueblo mexicano presente que necesitaba de una “*nueva visión del pasado*” quizás debido a la necesidad ideológica de un nuevo régimen en transformación como lo era el llamado ‘nacionalismo cultural’ propagado por Salinas de Gortari y el presidente Miguel de la Madrid. No había nada que celebrar con el V Centenario pero sí se debía

⁵⁷⁶ La Jornada, “Ni descubrimiento ni encuentro”, 19 de mayo de 1985; “Falsedad histórica del encuentro de dos mundos”, 30 de junio de 1985; y, “Encuentro de dos mundos: una propuesta superflua”, 7 de julio de 1985.

⁵⁷⁷ Artículo con el título “Encuentro de dos mundos”. Ver también sobre la polémica: González Ortiz, M^a. Cristina y Mayer, Alicia eds., *Obras de Juan A. Ortega y Medina*, 6. *Descubrimiento y conquista* (formato PDF), México, 2016, UNAM, IIH, FESA, pp. 147-195

⁵⁷⁸ CIESAS/AGBB: Exp. 2449, caja 29, Folio 239

conmemorar un “*Encuentro de culturas*” que resaltase la presencia de las culturas indígenas del continente, sin embargo, a diferencia de la interpretación del indigenismo crítico, terminaba León-Portilla por subrayar el carácter de fusión y mestizaje que a la postre supuso aquel acontecimiento. A pesar de esto, por detrás del impulso dado al nuevo concepto estaban las interpretaciones apolíticas del indigenismo crítico que pretendían desconectar la relación de España hacia América, pero no la relación contraria que vendría sujeta a una interpretación etnicista de los pueblos de América con los pueblos de Europa de la que el “*Encuentro*” sería el nuevo referente simbólico.

En el nuevo régimen neoliberal mexicano salido de la crisis económica que azotaba al país, a diferencia de lo ocurrido en anteriores sexenios, existía la necesidad de supeditar la capa basal del Estado a los dictados particulares (privados), es decir, se procedía con el mito del libre mercado (autoregulador) frente a las imposiciones del Estado. León-Portilla, que había sido siempre cercano al régimen mexicano y junto al cual se había adaptado a las nuevas condiciones de inicios de la década de los ochenta, comparaba ahora al Estado autoritario mexicano con un régimen de partido único, pero también con el personalismo dictatorial y como no, con la herencia colonial si cabe, idea esta última compartida por el indigenismo crítico respecto a su interpretación de la común condición de colonizados del mundo indígena y de los desindigenizados. Dentro de este esquema del autoritarismo la época porfiriana era un buen ejemplo en el que reactualizar la nueva ideología y a esta época recurría León-Portilla en su artículo para diferenciar lo que debería ser la conmemoración del V Centenario frente a la celebración del IV Centenario, cuando las relaciones en la dirección de España hacia América aún estaban presentes en el discurso:

“insistir en el concepto de una América descubierta, implica recaer en el añejo vicio de proyectar la historia desde un punto de vista europeo -o más bien eurocéntrico-, lo cual, si bien estuvo en boga y a la mayoría gustó durante los festejos del IV Centenario, no corresponden ya a las generales expectativas del
p”⁵⁷⁹.

⁵⁷⁹ González Ortiz, M^a. Cristina y Mayer, Alicia eds., *Obras de Juan A. Ortega y Medina*, 6. *Descubrimiento y conquista*, 150

La réplica un mes después del historiador Edmundo O’Gorman, que en 1958 había publicado su obra más afamada *La invención de América*, fue contundente⁵⁸⁰. Reconocía que la duda respecto al rótulo había alcanzado una dimensión internacional al haberse propuesto por la delegación mexicana en la reunión de Santo Domingo. A este respecto, había habido cierta “*aceptación incondicional*” pero eso no quitaba -a su juicio- la comprometida reputación científica en que había quedado México. El primer error anacrónico que detectaba O’Gorman era que León-Portilla interpretaba que se debía conmemorar las consecuencias universales de la llegada de Colón a las “*Antillas*” con lo que ya estaba presuponiendo, a través del nombre que se le dio al archipiélago, que Colón había llegado a América. Le reprochaba no haber dado cuenta de la falsedad del descubrimiento de América por Colón puesto que éste creía haber llegado a las islas molucas (Asia). De este modo, intentaba ocultar las consecuencias que no le resultaban agradables -como la guerra y el dominio- y resaltaba finalmente el hecho del mestizaje, más acorde con sus propósitos, continuaba:

“Y me atrevo a sugerirle que, en lugar de tratar de imponer subrepticamente sus personales predilecciones, no olvide que aquellas consecuencias que desecha por indignas de festejo, fueron, nada menos, condición de posibilidad de las que propone como merecedoras de jubilosa celebración. Considere, en efecto, que las naciones americanas que dice unidas por aquellos vínculos de que nos habla, ni siquiera existirían sin la previa conquista y colonización de sus poblaciones autóctonas, y que lo tan digno de aplaudirse estaría en el limbo de lo imposible si no hubiera ocurrido previamente lo tan merecedor de condenarse [...]

*Concebir como ‘confusión’ y más adelante como ‘error’ la creencia de Colón en haber alcanzado regiones asiáticas, delata radical incompreensión de los razonamientos que condujeron a esa nueva imago mundo cuyo sentido explicité en aquel libro [se refiere a su obra *La invención de América*] y de la que tan a la ligera hace mérito el doctor”*⁵⁸¹.

Añadía también que al omitir cómo se llegó a la conclusión de que aquellas tierras no eran asiáticas, a través de un mapamundi divulgado desde 1507, y que por tanto se

⁵⁸⁰ CIESAS/AGBB: Exp. 289, caja 22, folio 36

⁵⁸¹ Ibid

estaba ante la presencia de un Nuevo cuarto Mundo “*acusa ignorancia respecto al significado y alcance de aquel complejo proceso histórico al que con tanto aplomo se refiere*”⁵⁸². Esto llevó a León-Portilla a hablar del maravillado Hernán Cortés ante el encuentro con la nueva cultura como si en ese momento se hubiese dado cuenta de que no estaba en Asia. Para más inri decía que Cortés llegó a la certidumbre de que aquellos reinos y señoríos eran muy distintos de los de Asia, presuponiendo que era conocido a la perfección los logros y peculiaridades de las civilizaciones asiáticas.

Después de haber mostrado algunos errores y anacronismos en los que cayó León-Portilla en su artículo, O’Gorman quedó perplejo de la “*intencional imprecisión*”⁵⁸³ que emplea al decir “*hoy, cerca de quinientos años de ese 12 de octubre de 1492, sabemos que también el hombre indígena nos dejó su propia interpretación de los hechos*”⁵⁸⁴. Pero más adelante, afirmaba que esa interpretación de los “*hechos*” no era más que lo que el autor había llamado en su famosa obra de 1959, “*la visión de los vencidos*”⁵⁸⁵. Pero esto, en modo alguno, sería para O’Gorman una interpretación de los hechos ocurridos el 12 de octubre sino más bien un alarde de vanidad que le llevarían a postular como una nueva interpretación de lo ocurrido con el rótulo “*Encuentro de Culturas*”.

En su tercer artículo sobre la polémica O’Gorman se pregunta el porqué de dicho cambio en el rótulo y expuso en apretadas líneas una descripción de la tradicional celebración del día de la raza (día de la hispanidad) que desde que tuvo constancia se venía celebrando desde el 12 de octubre de 1916 en México. En 1929 fue aprobada por los diputados en el Diario de Debates de ambas Cámaras y también por el Ejecutivo como fiesta nacional. A partir de 1934 se adoptó la bandera de la raza como la oficial para ese día, que debía izarse en los edificios nacionales, una bandera que había sido propuesta un año antes a raíz de la Séptima Conferencia Internacional Americana celebrada en Montevideo y diseñada por el capitán uruguayo Ángel Tamblor⁵⁸⁶.

⁵⁸² Ibid

⁵⁸³ Ibid

⁵⁸⁴ Ibid

⁵⁸⁵ Ibid

⁵⁸⁶ “*Es blanca por la paz, lleva tres cruces moradas cóncavas de la misma forma que las que traían en sus velas las carabelas colombinas, y en su homenaje. De la cruz central, que es mayor y en honor al genio descubridor de las Américas, Cristóbal Colón, parte un sol incaico en recuerdo y honra de todas las razas aborígenes del Continente*”, CIESAS/AGBB: Exp. 302, caja 23, folio 103, extracto del tercer artículo de Edmundo O’Gorman.



Imagen 7: Bandera de la raza

Esta celebración tuvo un curso normal a lo largo de la historia terminando en 1977 por ser celebrada en la misma España por el presidente mexicano José López Portillo -primera visita a España de un presidente mexicano- y el rey Juan Carlos I. La celebración tenía como motivo la amistad, tradición y simpatía que “*une a países hermanos*”, ahora, O’Gorman comparaba estos motivos con los nuevos que pretendía ensalzar León-Portilla en su artículo y que enumeraba: 1) “*emprender trabajos de significación social, científica y humanista, con perspectivas abiertas al pasado, pero sobre todo al presente y al futuro*”, 2) el Encuentro de dos Mundos, “*está la raíz de los vínculos con todos los pueblos de habla española y portuguesa*”, 3) “*...reconociendo el hecho insoslayable del encuentro (del Viejo y Nuevo Mundo) se comprenderá mejor lo que ha sido el mestizaje no sólo biológico, sino cultural...*”, 4) “*La idea de encuentro [...] da entrada a la otra realidad que es la fusión de pueblos y culturas [...] punto de partida en el ser de tantas nuevas naciones...*”, 5) “*dar importancia a la historia como elemento clave para tomar conciencia de los vínculos que existen entre diversos países, en este caso, los de América Latina, España y Portugal, partícipes de una misma tradición cultural*” (tomado del “*Preliminar*” al Acuerdo presidencial del 29 de abril de 1985).

Dos variantes detectaba O’Gorman entre ambos tipos de conmemoraciones, una, la inclusión de Portugal; y la otra, la que más importancia tendría, aquella que intentaba retrotraer el surgimiento de las naciones iberoamericanas y sus vínculos a lo ocurrido el 12 de octubre de 1492, sin embargo, no son motivo para establecer una tajante diferencia entre ambas concepciones, entonces, se pregunta O’Gorman a qué se debía el cambio de rótulo, sino era más que a un exceso de encumbramiento personal. Pero a la postre, no sería tanto dicho encumbramiento personal el que imprimió una nueva tendencia interpretativa de América sino el carácter hipostasiado que traía consigo el llamado “*Encuentro de Dos Mundo*” y por el que se dejaba en segundo plano las conexiones que suscitó aquel “*Encuentro*”: “*Viendo los hechos no ya desde una sola perspectiva europeo-céntrica, sino también americana, se quiere abarcar a todos los protagonistas. Así se percibirá que, por encima de todo, tuvo lugar un encuentro*”⁵⁸⁷.

⁵⁸⁷ Ibid, folio 46

Por otra parte, lo más importante no sería tanto el “*encuentro*” con los “*invasores europeos*” sino de los distintos pueblos indígenas entre sí, y de los indígenas con los pueblos africanos, los asiáticos y con los pueblos islámicos. La intención con estos encuentros extra-europeos era tanto el “*hacer justicia histórica*” como “*intensificar las relaciones de cooperación*” con otros países no europeos⁵⁸⁸. Se decía que los países africanos no querían celebrar tal V Centenario si no se reparaba el agravio del genocidio cometido por la trata de esclavos por lo que rechazaron ante la ONU la declaración de 1992 como año del V Centenario. Por su parte, los países árabes, se decía que permanecían al margen, sobre todo, debido a la caída de Granada y el fin de la “*reconquista*”. Para potenciar un mayor acercamiento a los países caribeños de habla no española se consideraba que debía enfatizarse en el carácter caribeño de México y se admitía como proyectos el Festival del Caribe en Cancún y la iniciativa de crear en México un centro de Estudios Caribeños, con el apoyo de Puerto Rico y Venezuela. Este proyecto entraba en sintonía con el llamado ‘Corolario de Roosevelt’ que inspirado en la doctrina Monroe pedía mantener el comercio, el control social y el orden político en la región de América central y El Caribe⁵⁸⁹. Otros proyectos en este sentido serían las exposiciones que trataran las temáticas: África en México; Nuestra herencia islámica y; México y el Oriente. En definitiva, se pretendía un mayor acercamiento o incluso la identificación de México con el Tercer Mundo, una idea que estaba en sintonía con la interpretación histórica occidental de los modelos nacionales por los que Hispanoamérica quedaba recluida de la Historia universal y tendría una mejor comprensión desde la óptica de los países tercermundistas.

6.3.2 La conmemoración del IV Centenario frente al V Centenario: desconexión hispana y continuidad latinoamericanista

Nos parece interesante detenernos a analizar, aunque sea brevemente alguno de los discursos que se dieron a raíz de lo acontecido en el II Encuentro en Santo Domingo auspiciado por la O.E.A. donde se dio a conocer el nuevo rótulo con el que la Delegación mexicana trataría de trabajar en los distintos foros internacionales para sustituirlo por el tradicional. Por ejemplo, destacó por su tono radical la ponencia presentada por José María Muria en el Simposio “*Las ideas del Descubrimiento de*

⁵⁸⁸ Ibid, folio 59

⁵⁸⁹ Scarfí, Juan Pablo, *El imperio de la ley*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 73

América Latina” en el antiguo colegio de San Ildefonso, del 26 al 30 de noviembre. En su participación en Santo Domingo ya había defendido la denominación de “*Encuentro de Dos Mundos*” tomando la cita de Ortega y Gasset “*Cada época tiene su propia visión de la historia*”⁵⁹⁰. Guiándose por dicha cita llevó a cabo un análisis de la celebración del IV Centenario desde la que ya se venía utilizando el clásico rotulo “*Descubrimiento de América*”⁵⁹¹. Lo característico de la visión tradicional era -a juicio de Muriá- su eurocentrismo, que si tenemos en cuenta lo dicho por O’Gorman en su tercer artículo se extendió incluso hasta el año 1977, pero para Muriá como para León-Portilla era necesario hacer una relectura del régimen porfirista desde el recientemente constituido nuevo régimen neoliberal priísta en México.

Para Muriá, los contrincantes en la “*nueva batalla*” a decidirse en 1992 era dos: “*los añorantes de la ‘madre patria’, avocados a ser más papistas que el Papa, y los que abrazan la causa de un indigenismo que pretende excluir los últimos 450 años de historia americana*”⁵⁹². La desconexión de relaciones en la dirección de la Península Ibérica hacia América era (y sigue siendo) la condición básica para entrar dentro del terreno del indigenismo crítico que por su contra asumía la dirección contraria y aquí quedaba claramente plasmados dos modelos en lucha por su predominio, uno el hispano –“*por el imperio hacia Dios*”- y otro, en principio, el indigenista crítico, si bien como hemos visto y como veremos, más o menos confundido con el modelo del Estado nación propio de las concepciones europeístas puesto que la desconexión de relaciones parece en ocasiones total.

Atacaba Muriá a Edmundo O’Gorman y a Gastón García Cantú, dos autores que no se habían arrendado frente a las críticas de la nueva tendencia indigenista, acusándolos de haber ocultado datos en sus respectivas obras sobre la manipulación ideológica de Colón durante la celebración del IV Centenario en México -también incluía en esta nómina de autores a José C. Valadez y a Daniel Cosío Villegas-. Esta conmemoración en México había supuesto el “*más grande momento del españolismo y, en consecuencia, uno de los hitos de la historia de la reacción mexicana*”⁵⁹³ ya que

⁵⁹⁰ CIESAS/AGBB: Exp. 302, caja 23, folio 34

⁵⁹¹ Ibid, folios 30-37 y 60-103

⁵⁹² Ibid, folio 63

⁵⁹³ Ibid, folio 65

había sido una iniciativa española para abrir una vía de comunicación con sus antiguas colonias para recuperar su presencia y combatir la leyenda negra que en aquel entonces pesaba sobre España respecto a lo anglosajón (EE.UU., Gran Bretaña y Alemania) o desde nuestros presupuestos, el prestigio del modelo interpretativo de las naciones políticas europeas y de los Estados Unidos, que tenía su comienzo en el siglo XIX, frente a unas Españas cuyo origen había sido más remoto y distinto, siendo consideradas inferiores tanto racial como históricamente.

Sin embargo, no era tanto una euforia por el españolismo, como pretendía remarcar Muriá, cuanto una euforia por europeizarse u occidentalizarse, es decir, de pretender maquillar un pasado en la línea de las naciones políticas canónicas anglosajonas, de ahí que Francisco Bulnes dijese en el diario *El Siglo XIX* en el contexto del IV Centenario que: “*la invención del Nuevo Mundo y la Reforma religiosa aparecen en los albores de la edad moderna como si fuesen la aurora del progreso humano*”⁵⁹⁴. El catolicismo como participe en la organización del Nuevo Mundo quedaba relegado del mundo moderno por su mayor apego a los pueblos hispanos en la forma de un Imperio generador y en su contra se le sustituía por la Reforma protestante más coherente con la nueva interpretación europea de la Historia universal puesta en marcha por las naciones políticas canónicas. España y México, como el resto de las repúblicas hispanoamericanas quedaban fuera de la Historia universal y sólo podrían lograr ‘modernizarse’ en cuanto imitasen a las potencias anglo-sajonas y lograsen reinventar un pasado mítico que fuese coherente con una interpretación nacionalista decimonónica.

En definitiva, terminaba Muriá por oscurecer y confundir su posición que en un principio parecía adoptar la tendencia de un indigenismo crítico cambiándola por una posición occidentalista cuando decía que la conmemoración del V Centenario a diferencia de la anterior debía de tener no una vocación españolista (confundida con la europeísta anglo-sajona) sino, dice: “*una vocación de hermandad latinoamericana*” en la que habría una desconexión total de relaciones con la Península Ibérica (450 años) pero no así con los vínculos europeos latinos que comenzarían en una modernidad afrancesada con sangre teutónica.

⁵⁹⁴ Ibid, folio 70

Esta interpretación un tanto confusa de Muriá estuvo en sintonía también con la propuesta que haría unos años después el filósofo Leopoldo Zea (1912-2004), director del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (C.C. y D.E.L.) de la U.N.A.M., al licenciado Miguel González Avelar, secretario de Educación Pública, para llevar a cabo un Congreso internacional en el Palacio de Bellas Artes que estaba organizando por el mes de abril de 1987⁵⁹⁵. El Congreso debía aclarar el sentido que para América Latina debía de tener el V Centenario del Descubrimiento. Se debía responder a la siguiente cuestión, ¿Qué significa el 12 de octubre de 1492, cinco siglos después, para los hombres y pueblos de la América que emergió en esa histórica fecha? En un documento de dos folios que Leopoldo Zea incluía junto a su carta al secretario de Educación Pública hacía un resumen de algunos aspectos de la fecha a conmemorar que llaman la atención por su interpretación tan similar a la de Muriá. Comenzaba Zea por decir que la conmemoración de 1892 había tenido una significación españolista, que había sido la justificación propagandística de España para mostrar que su hazaña había permitido a los demás pueblos de América “*incorporarse a la historia, cultura y religión por excelencia*”. Pero como ya hemos dicho, aquí se confunde la interpretación occidentalista (europeísta afrancesada, anglosajonizada o germanizada), a la que España y México querían incorporarse, con la propia trayectoria de España en América que tuvo unos antecedentes más remotos y distintos a los de las demás potencias europeas y de los Estados Unidos. A esta interpretación de Zea que confunde los orígenes de España con una nación política agrega más adelante el carácter imperialista depredador típico de los demás países europeos a lo largo del siglo XIX y XX confundiendo e identificando el imperialismo decimonónico europeo con el imperialismo español de siglos anteriores. Proseguía Zea la resumida y oscura argumentación igualando las revoluciones de Estados Unidos (1776) con la de Haití (1804), la primera que daría

⁵⁹⁵ CIESAS/AGBB: Exp. 1416, caja 23, folios 56-57. Entre los participantes propuestos por Leopoldo Zea para participar estaban los siguientes, ordenados por países (exceptuando a los países ibéricos): Argentina: Ernesto Sábato, Gregorio Weimberg y Enrique Hernández; Brasil: Darcy Ribeiro, Carlos Guilherme Mota y Antonio Candido; Colombia: German Arciénagas, Otto Morales Benítez y Javier Ocampo; Costa Rica: Rodrigo Carazo; Cuba: Roberto Fernández Retamar y Manuel Moreno Fraginals; Ecuador: Jorge Salvador Lara y Carlos Paladines; Haití: Gerar Pierre-Charles y Susy Castor; Nicaragua: Ernesto Carednal y Alejandro Serrano Caldera; Panamá: Ricaurte Soler; Perú: Luis Alberto Sánchez, Francisco Miro Cuesada, Carlos Franco y Hugo Neira; Puerto Rico: José Luis González y Samuel Gotay; Uruguay: Arturo Ardao, Eduardo Galeano y Blanca París de Odone; México: Miguel León Portilla, Edmundo O’Gorman, Silvio Zavala, Antonio Gómez Robledo, Juan Antonio Prtega y Medina, Carlos Bosch García, Abelardo Villegas, Elsa Frost, Luis Cardoza y Aragón, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Leopoldo Zea, y otros.

como resultado una constitución esclavista y la segunda caracterizada por ser una revolución antiesclavista, igualmente las asemejaba a las revoluciones de las demás repúblicas hispanoamericanas a partir de 1810 resaltando para mayor confusión el «espíritu libertario» en el que los Estados Unidos habían sido formados por la Gran Bretaña a diferencia de lo ocurrido en el lado Ibero de América. No profundizaba mucho Zea a este respecto y parecía tener muy claro que el curso histórico que comienza con la Reforma protestante fue el que dio lugar a la postre al mundo moderno y a la libertad, quedando aprisionado de los ecos redentores y antiesclavistas por ejemplo de un Condorcet que ingenuamente decía: “*La esclavitud es considerada universalmente en las trece colonias como un crimen de lesa humanidad*”⁵⁹⁶ sin ser capaz ni siquiera de reconocer a la postre en el curso histórico tanto de los Estados Unidos como de la Gran Bretaña no sólo el genocidio cometido hacia la población india, sino la constante persecución y discriminación a la que fue sometida la población negra así como también la discriminación religiosa hacia los católicos (perseguidos y aniquilados) sin olvidar igualmente la propia explotación clasista económica del hombre blanco en muchas ocasiones reducido a condiciones inferiores a las del esclavo.

Ambos autores asumen las coordenadas de la tradicional concepción occidentalista del latinoamericanismo que los hace asumir más fuertemente el discurso historiográfico de la Europa protestante con toda la carga negrolegendaria que arrastraba y que cargaba principalmente contra la Iglesia católica y toda estructura política que no se redujese a un Estado-nación o a una teocracia protestante. Estos son los planteamientos de la mayoría de propagandistas occidentalistas y defensores de la teoría crítica indigenista que mezclaban y confundían sus propias posiciones atravesadas por las confusas teorías negrolegendarias. De este modo podíamos leer algunos artículos que la revista Casa de las Américas dedicaba al V centenario en 1992 los siguientes títulos ilustrativos en los meses de enero-marzo y julio-septiembre: “*Para que América se descubra a sí misma*”, “*De celebraciones, genocidios y conmemoraciones*”, “*Falacias y coartadas del V Centenario*”, “*Más allá de los quinientos años*”, “*El Quinto Centenario y los pueblos indios*”, “*Afroamérica, ¿la invisible?*”, “*El síndrome de Marco Polo. Algunos problemas alrededor de arte y eurocentrismo*”, “*El encuentro entre dos*

⁵⁹⁶ Citado en: Losurdo, Domenico, *Contrahistoria del liberalismo*. Ed. El Viejo Topo, Madrid, 2005, p. 142.

mundos: impacto ambiental de la conquista”. Estos procesos históricos descritos por la historiografía protestante, europeísta y decimonónica que ha llegado hasta nuestros días fue fuertemente criticada por Marx quien los asociaba a una época donde se había alcanzado unas cuotas de despotismo y barbarie jamás vistas en la Historia en su más que recomendable capítulo XXIV de *El Capital*, con el título de “*La titulada acumulación primitiva*”. Como hilo conductor Marx tomaba como precedente la apertura del mercado de esclavos holandés, para llegar hasta la llamada ‘Revolución gloriosa’ de los terratenientes ingleses, pasando por la constitución esclavista de los EEUU y añadiríamos nosotros a esta tradición, ya en el siglo XX, por ejemplo, la opresión colonial de Argelia llevada a cabo por Francia.

Previo a estos procesos históricos, y en paralelo, el catolicismo había sido algo así como la Doctrina Monroe de España en América, o como la Democracia expandida por el actual Imperio estadounidense, es decir, había formado parte de la nematología y del ortograma imperial español. Con esto nos referimos a que la norma imperial en España estaba impulsada por la evangelización y la reproducción en América de las estructuras sociales y culturales de la Península Ibérica, a diferencia de lo que serían las colonias que, en el caso de los Estados europeos, se moverían por otro tipo de normas bien de tipo económico o bien de tipo racial. Al aceptar acríticamente la historiografía protestante, estos autores, que en la mayoría de los casos eran funcionarios de instancias gubernamentales e internacionales panamericanas o europeístas, consideraron el proceso histórico previo a las independencias como una época en la que España había llevado a América estructuras medievales que habían bloqueado un desarrollo normal capitalista como sí había ocurrido -a su juicio- en los Estados europeos protestantes y en la colonia estadounidense. Pero esto, no deja de ser un tópico generalizado posteriormente por la obra del prusiano Max Weber, *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo* (1905), que había asociado de un modo infantil e ingenuo el protestantismo al desarrollo capitalista. Por ejemplo, un siglo antes, el filósofo inglés John Stuart Mill, desde posiciones alejadas al catolicismo, ya había considerado como principal enemigo de la libertad (y por tanto de los ‘amigos del comercio’) al calvinismo, porque éste consideraba como el mayor defecto del hombre el tener una voluntad propia. Otro ejemplo podía ser el estado de atraso que presentaban la mayoría de los Estados y regiones germánicas protestantes durante la primera mitad del siglo

XIX. solo solventado y equilibrado con los Estados y regiones católicos que a la postre se convertiría en la doctrina perseguida y combatida por la kulturkampf iniciada por el canciller Bismarck.

En definitiva, aquí consideramos que la conclusión a la que llega Muriá no se despega ni un milímetro de las pretensiones latinoamericanistas de finales del siglo XIX, las mismas que quedaban invocadas en el IV Centenario en la que lo importante era ser latinoamericano y en el caso de la Península Ibérica, europeos (la “*Europa sublime*” de Husserl) que era equivalente a tener sangre teutónica. Esta concepción puede constatarse para otros muchos autores de aquel momento, que veían en la integración española al proyecto económico europeo como el fin de la potencia ‘colonial’ “*opresora*”, así un tal Augusto Roa Bastos pedía la sustitución del fascista rótulo “*Día de la Raza*” por el del “*Día de la Unidad Latinoamericana*”, o un tal Ernesto Sábato que por aquel entonces decía “*estamos en el fin de una civilización y en uno de sus confines*”⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ CIESAS/AGBB: Exp. 1423, caja 26, folio 9. Citas tomadas del diario *La Jornada*, 9 octubre de 1985, “Génova redescubre a Colón e Italia participará en el día de la raza”, p. 25.

Conclusiones

Lo que caracteriza la exposición a modo de muestras históricas de los cuatro modelos interpretativos de las relaciones entre España y América que hemos llevado a cabo es que a través de ambos hemos visto como se han generado diferentes nematologías capaces de encadenar a multitud de instituciones que, si bien iban cambiando sus contenidos y adoptando diferentes ropajes, sin embargo, seguían manteniendo unas mismas funcionalidades sólo que en cada una se resaltaban unos aspectos institucionales y se ocultaban otros. Una serie de nematologías que se fueron conformando en torno a la idea de Cultura para los dos amplios ejemplos que hemos desarrollado dentro de los modelos III y I que se corresponden con los capítulos cinco y seis.

En este sentido hemos repasado en primer lugar las nematologías fundadas sobre el modelo II católico, centradas en torno a la idea de Gracia (virtudes teologales, dones del espíritu santo, gracia santificante, gracia elevante, gracia medicinal, etc.) dirigida al Pueblo de Dios, administrada y gestionada por clérigos, Iglesias, monasterios, escuelas educativas, etc., y con contenidos tales como: fiestas, procesiones, música, exvotos, imágenes devocionales, etc.

En segundo lugar, repasamos las primeras nematologías que fueron apareciendo desde un modelo III, todavía no centradas en torno a la idea de cultura sino en torno a la idea de Razón y Sentimiento empleadas por unas élites, en la mayoría de los casos, que se autoconcebían como unos iluminados que tomando a los nuevos Estados deudores del Antiguo Régimen como base pretendían establecer una metafísica República Literaria, Universal en unas ocasiones, y nacional en otras, administrada y gestionada por los literatos y cuyos contenidos comprendían Academias, Liceos, revistas, periódicos, artes, ciencias, etc.

En tercer lugar, y ligado a la intención de establecer una República Literaria nacional, aparecería poco a poco la idea de que la Nación política debía gestionar y administrar todas las instituciones deudoras de su misión eutáxica y expropiárselas a cualquier entidad transnacional -como lo era principalmente la Iglesia católica- por lo que la idea de la República Literaria sería sustituida por la idea de un Estado de Cultura convertido en la nueva nematología cuyos contenidos serán otorgados por el Estado al

Pueblo, es decir, a la Nación política. Esta idea no aparecería explícitamente en México sino hasta la segunda década del siglo XX cuando en 1921 se constituyese lo que vendría a ser el gran templo de la cultura nacional mexicana, la Secretaría de Educación Pública.

Frente a esta idea de Cultura estatal aparecería una idea-fuerza de cultura de clase, una cultura proletaria que, aunque no negaba las culturas particulares, entendía que estas debían ligarse para alcanzar la condición universal. Esta cultura proletaria era gestionada y administrada por lo que se conocería como los intelectuales convertidos en una especie de eslabón entre las Fuerzas del trabajo y el proletariado como clase universal. Los contenidos abarcaban a todo tipo de campos científicos y tecnológicos encaminados a desarrollar el capitalismo en cada Estado hasta sus últimas consecuencias logrando alcanzar finalmente la fase última socialista. Las nematologías que se dan desde el modelo III tenían como misión común sustituir las funciones de las instituciones y contenidos que gestionaba la Iglesia católica a través de la idea de Gracia, objetivo que finalmente sería cumplido plenamente en el siglo XX, por ejemplo, cuando México como sociedad política ya llevaba tiempo con una capa cortical estabilizada y cuando comenzaba a intervenir más directamente en su capa basal, con unos planes y programas que incluía a amplios sectores de la sociedad que de una u otra manera debían ser movilizados y persuadidos en su adhesión al régimen en su calidad de ciudadanos mexicanos con una cultura nacional común.

Por último, nos hemos detenido en la nematología que surgiría en torno a la idea-fuerza de cultura étnica del modelo I, que negaría la posibilidad de una cultura universal, siendo administrada y gestionada por la comunidad o la vecindad, su objetivo era transformar atómicamente lo que sería la Nación política en una especie de sociedades preestatales distribuidas por el territorio y más o menos aisladas, donde el entorno más inmediato con el que interactuar estaría constituido por el medio ecológico. Los contenidos a gestionar serían todos aquellos procesos productivos manuales que se podían llevar a cabo en un entorno ecológico y por el propio grupo, así como las pautas de comportamiento, rutinas, normas y demás instituciones generadas al interior de la comunidad. Esta nematología basada en una holización atómica tenía la intención de establecer su dialelo en unas supuestas culturas étnicas preexistentes a la Nación política

y al imperio español que habrían tenido una evolución unívoca desde su matriz originaria hace cientos de años y que podían lograr restituir la armonía primitiva que existía entre todas ellas con la Naturaleza.

Como idea de cultura corrupta el frente de clases de esta idea en México tuvo un fuerte competidor en el nuevo régimen nacionalista revolucionario que quedaría definitivamente consolidado durante la década de los treinta. Como prioridad de este frente estaba la reivindicación de una mayor extensión educativa y formativa de tipo técnico para avanzar en el desarrollo capitalista frente a una educación elitista vista como inútil -en principio- por sus contenidos abstractos y meramente literarios, cuya meta era la formación del hombre politécnico. Pero este objetivo ya venía cubriéndolo el régimen surgido de la Revolución mexicana, sería en la década de los treinta cuando a raíz de la crisis económica del año 1929 y el posterior gran desarrollo logrado por Stalin en la U.R.S.S., no sólo en México, sino en otros muchos países, se establecería una formación técnica mucho mejor organizada y más extendida hacia las masas. El objetivo político de la educación socialista en México fue lograr un mayor desarrollo de las fuerzas productivas para garantizar la independencia y soberanía del país, así como también, y como complemento, fortalecer la ‘cultural’ y los sentimientos nacionales. Poco podía hacer una idea contracultural de clases frente a la hegemonía y consolidación de un Estado de cultura que había ido acogiendo, agrandando y extendiendo por todo el territorio una amplia red institucional que estaba incorporando a los planes y programas del aparato estatal los sectores sociales productivos más representativos de la capa basal.

En cuanto a los Congresos de artistas e intelectuales revolucionarios dados en el contexto de la táctica soviética de “*frentes populares*” sí hemos podido constatar que la aplicación de la idea corrupta de cultura en cuanto idea totalizadora de tan diversos y heterogéneos campos fue determinante para corromper algunos sustratos de los cuadros del Partido Comunista Mexicano que terminaría por dividir en su interior a quienes seguían la línea política definida y a quienes comenzaron a divagar por senderos extrapolíticos. La imagen y el prestigio de una supuesta unidad popular y cultural internacional que se pretendía dar en los Congresos de artistas e intelectuales revolucionarios en países donde ni siquiera existía el fascismo y el nazismo, ni tenía

ningún sentido, ni podía acabar bien puesto que tal unidad no era más que una impostura y una falsedad como se demostraría en cada Congreso y en las rupturas subsiguientes con la línea política definida del P.C.M. En definitiva, a pesar del empleo de la idea sustentificada de Cultura como atractor propagandístico, la izquierda comunista en México no dejaría de ser un partido minoritario que tuvo en los años treinta su mayor apogeo.

Otra de las corrupciones que hemos podido constatar en esta idea-fuerza de la cultura proletaria y del hombre politécnico en cuanto idea sustentada la hemos encontrado en las cuestiones teóricas suscitadas en torno a la cuestión nacional. Decíamos teóricas porque en ningún momento se llevaron a la práctica ya que como hemos dicho la influencia de la izquierda comunista en México fue muy minoritaria lo que no elimina el prestigio teórico que tales soluciones tuvieron entre la izquierda comunista y las izquierdas indefinidas. Como hemos dicho, se aceptaba la presencia de culturas particulares, es decir, Naciones étnicas, que serían confundidas con Naciones políticas debido a que fueron entendidas al modo de los conceptos rectos, por lo que si cumplían la lista de siete características que había dado Stalin para definir una nación tenían todo el derecho para constituirse en un Estado. Pero a la vez, estas culturas particulares debían estar ligadas entre sí de acuerdo con los modos de producción para el día en que se alcanzase la fase socialista, momento en el que todas se fundirían en una cultura universal. De los seis autores que hemos analizado en cuanto a los problemas suscitados por la cuestión nacional, tres se pueden encuadrar dentro de la generación de izquierda comunista definida: Vicente Lombardo Toledano, Aníbal Ponce y Berzunza Pinto, y dos en la indefinida: Diego Rivera y José Revueltas. En líneas generales, podemos concluir que, de los tres autores de izquierda definida, todos admitían una solución al problema en el sentido del bolchevismo oriental, es decir, entendían que México debía solventar sus problemas territoriales respecto a las culturas nacionales (étnicas) del mismo modo que lo había hecho la izquierda soviética que había heredado un imperio multinacional de los zares y que por tanto, al no haber realizado una Revolución burguesa podía conceder derechos de autodeterminación a sus naciones (étnicas) oprimidas. Eso sí, había que tener en cuenta las indicaciones que ya habían trazado Lenin y Stalin en los casos en que países occidentales adoptasen las soluciones del bolchevismo oriental, como: el trazo de divisiones administrativas de acuerdo con la

homogeneización de los territorios de cada cultura particular, autonomía política absoluta, el fomento de las lenguas vernáculas, la reactivación económica y la colectivización e industrialización del sector agrícola.

En cuanto a la corrupción política lo importante no es tanto la sorpresa de revelar un sustrato corrupto puesto que no admitimos que pueda existir una sociedad política incorruptible, sí es importante, en cambio, determinar los mecanismos internos y externos de las disritmias que han dado lugar a la corrupción política. A continuación, vamos a identificar algunos aspectos de la corrupción política que hemos detectado en nuestro trabajo pero que en cierta manera incluye también la propia corrupción de la idea de cultura como idea sustentificada.

Como la constitución (*systasis*) de la Nación política tenía un carácter integrador de las Naciones étnicas para llevar a cabo su proyecto común, tuvo una tendencia inevitable a borrar las diferencias étnicas y buscar un origen mítico legitimador de la nueva Nación política. En México, esto sucedió sobre todo a partir de la República restaurada, una vez delimitada su capa cortical frente a las amenazas estadounidenses y francesas, cuando con más insistencia se pretendió buscar una ‘literatura mexicana’ o lo que sería lo mismo, mexicanizar los distintos campos categoriales científicos y artísticos de manera que se pudiera mostrar a Europa y a los Estados Unidos que México, como Nación política, tenía la capacidad de generar su propia ‘literatura’ común al resto de naciones canónicas a través de la razón.

En este contexto, México, cuando no llegaba a identificarse plenamente con la sangre germánica en otras ocasiones se decía poder competir en un mismo plano con las razas teutónicas o nórdicas que representaban -según la literatura del momento- a las razas más prósperas e inventivas, mitificando, de este modo, unos orígenes aztecas milenarios tan puros y vigorosos como las razas germánicas. Unos orígenes aztecas que en ningún caso tendrían contacto con las decadentes sociedades políticas sureñas de Europa, resabios de Estados absolutistas dominadas por una religión católica degenerada y medieval. Es curioso que, frente al origen católico de México establecido a través del símbolo de la virgen de Guadalupe, que desconectaba su relación con la España peninsular y que sería defendido primero por una izquierda liberal y después -una vez lograda la independencia- por una derecha primaria, se emplease a partir de la

segunda mitad del siglo XIX la defensa de un origen germánico con la intención de ubicarse dentro de la historiografía europea protestante.

Por lo que toca a las relaciones inter-nacionales, en concreto, en la capa cortical respecto al norte de México, la doctrina Monroe había surgido en la primera mitad del siglo XIX como un ortograma imperial propiamente estadounidense utilizado para encauzar el expansionismo depredador de sus ciudadanos hacia el oeste y el sur continental teniendo unas repercusiones catastróficas para México que perdería más de la mitad de su territorio. La Doctrina Monroe como ortograma imperial iría transformándose con el tiempo en el proyecto panamericanista que trataría de expandir la hegemonía estadounidense por otras vías más diplomáticas adoptando un carácter más bien centralizador de la información de tipo comercial y diplomático de todo el continente gestionada a partir de la I Conferencia Interamericana (1890) por la Oficina Comercial de las Repúblicas Americanas. El objetivo central de la doctrina panamericana fue ejercer el dominio sobre todo el continente americano procurando evitar la intromisión europea (*“América para los americanos”*) que encarnaban -a su juicio- unas monarquías absolutistas a las que había que contraponer las ideas lisológicas de democracia y de libertad, es decir, se trataba de hacer de América un coto privado de los designios estadounidenses.

Este ortograma imperial de hegemonía continental podría parecer compatible con el modelo I de interpretación de Hispanoamérica que hemos expuesto. En un principio, la doctrina Monroe es típica de un modelo III propio de la lucha entre los nuevos Estados modernos frente a los Estados antiguos pero, posteriormente, desde la segunda década del siglo XIX, y especialmente desde los años veinte del siglo XX, podía parecer que adoptaba un modelo I desde el momento en el que negando la relación entre Europa y América comenzó, más que a ejercer explícitamente una dialéctica entre el Estado moderno y el antiguo, a adoptar una serie de instituciones y simbologías propias de los mundos indígenas que mostraba lo que tenían de común las repúblicas americanas y las diferenciaba de las naciones políticas europeas, idealizando al continente americano como portador de una ‘sabia nueva’, un Mundo Nuevo representado por unas razas puras y diferentes de las europeas. Pero no podemos encuadrar estas ideas en el modelo I por cuanto se rechazaba la relación que va de

América a Europa y, sobre todo, porque algunos ideólogos de esta ‘vuelta a los mundos indígenas’ no hacían más que justificar la desconexión entre América y Europa buscando unos orígenes míticos de la democracia estadounidense en las tribus iroquesas del norte de América hacia el siglo XIV.

Aunque la primera generación de izquierda liberal en México tenía una clara influencia política en la tradición escolástica española la codeterminación con la Nación política del norte determinó rápidamente la adopción de un nuevo modelo político de tipo republicano y federal que quedó desligado de toda influencia peninsular donde aún predominaba un sistema monárquico (pero transformado en una monarquía constitucional). De este modo, a partir de la Revolución mexicana, ya en el siglo XX, tanto la ideología de la izquierda nacionalista revolucionaria como la doctrina panamericana iban a tener de común negar las relaciones entre España y América. En el caso del nacionalismo revolucionario el rechazo hacia España vino motivado principalmente a raíz de la Guerra civil y el posterior régimen franquista que avivó, sobre todo, desde las posiciones de la izquierda comunista la intención de desprestigiar propagandísticamente al régimen para incluirlo dentro de los sistemas fascista o nazi, vistos entonces como unos regímenes propios del Antiguo Régimen.

En el contexto del gobierno español franquista, la instrumentalización de la corrupción ideológica procedente del sustrato de izquierda comunista generada por la propaganda empleada en la táctica de “*frentes populares*” antifascistas (C.T.M., L.E.A.R, P.C.M., Universidad Obrera, movimientos sindicales y artistas de diversos campos) y su involucración en el gobierno de Cárdenas dio lugar a la movilización social y a la justificación de la cancelación de las relaciones diplomáticas con España, según reconocería Cárdenas en 1941 para no entorpecer “*la posición democrática que América afirma resueltamente desde el punto de vista de la solidaridad continental*”⁵⁹⁸, sin embargo, el gobierno mexicano, siguiendo una política internacional defensiva basada en la doctrina Estrada lo más neutral posible para no despertar recelos en los Estados Unidos, durante los años de la II Guerra Mundial no mantuvo relaciones diplomáticas ni con la España franquista ni con el gobierno republicano en el exilio, sólo sería, a partir de la Conferencia de Postdam, donde las potencias vencedoras, de

⁵⁹⁸ Cárdenas, Lázaro, *Apuntes: una selección*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, México, p. 397

acuerdo con Stalin, decidieron incluir una mención de antipatía hacia la España franquista clasificándola como un régimen fascista, cuando México restablecería relaciones con el gobierno republicano en el exilio y mantendría aparentemente desde su poder diplomático, como efecto de esta propaganda corrupta, su rechazo al gobierno franquista. De este modo, México sería el único país americano que negaría las relaciones diplomáticas con España durante todo este periodo de su historia, relaciones que volverían a instaurarse a partir del sexenio de José López Portillo coincidiendo con la muerte del dictador.

Por otro lado, la codeterminación de México con el resto de los países hispanoamericanos determinaba la identificación con instituciones propias del modelo II como era la política de unidad imperial en base a una serie de rasgos comunes como podía ser la historia común española, el propio idioma, la religión católica, y muchas otras instituciones tradicionales y morales que no sólo compartía México con las repúblicas americanas sino también con España. Por tanto, la influencia estadounidense que tenía de común el rechazo hacia toda relación con la España peninsular y el pasado Imperial tenía su contrapeso en las relaciones de México con los países hispanoamericanos. De esta manera, no se puede decir que hubiese un rechazo frontal a las herencias del Imperio español, acogiendo en su seno la izquierda nacionalista revolucionaria de México: la política de integración continental y la política de desarrollo de las comunidades indígenas rurales más desconectadas de los principales centros urbanos.

El componente nematológico panamericano tuvo en cierta manera una fuerte resistencia en la izquierda del nacionalismo revolucionario y tendió a recluirse hacia los ámbitos académicos científicos que según nuestra teoría de la corrupción comprende una de las tres regiones de la sociedad civil proclives a ser fuentes de la corrupción política. Así, el primer Congreso Indigenista Interamericano se celebraría con motivo del aniversario de los cincuenta años de la celebración de la I Conferencia Panamericana. Desde este ámbito, finalizada la II Guerra Mundial, en un contexto de reestructuración geo-política cuando el panamericanismo se transformaba nominalmente en la Organización de los Estados Americanos (O.E.A. constituido el 30 de abril de 1948), se debatiría en la Conferencia Técnico-Económica Interamericana del

15 de junio de 1945, sobre la necesidad de añadir al capítulo XLI de dicha Conferencia, referido a la discriminación racial, el concepto de “*discriminación cultural*”, algo que no ocurriría finalmente. Sin embargo, la intención quedaba ahí de momento, cuando por primera vez parecía haberse empleado la idea de cultura étnica de un modo sustantivado y exento con unos valores propios que por el hecho de caer bajo la jurisdicción de la idea de cultura merecían ser conservados bien para el estudio de científicos o bien para el disfrute turístico. Esta idea de cultura étnica se establecía frente al Estado, en este contexto, no frente al Estado mexicano, sino frente al Estado español, dirigido en esos momentos por el régimen franquista. En este mismo congreso se propuso también la intención de eliminar el rótulo “*Día de la raza*” reconociendo que no era para ofender a España de la que se admiraba el no haber adoptado una discriminación racial en América, sin embargo, como hemos visto, por otro lado, se pretendió añadir el concepto de discriminación cultural para culpar a la España franquista, retrospectivamente, de su imposición cultural hacia los pueblos autóctonos, de haber tenido como objetivo un despojo (o etnocidio, como se diría años más tarde) de su “*tradición, independencia y nacionalidad*”.

No sería sino hasta 1976 cuando en un seminario convocado por Guillermo Bonfil Batalla sobre la “*Cultura nacional*” se comience a criticar desde unas posiciones contraculturales a la cultura circunscrita de la Secretaría de Educación Pública del nacionalismo revolucionario mexicano que fomentaba la “*cultura mexicana*” como una manera de continuar conservando y reproduciendo multitud de contenidos de lo más heterogéneo, entre artísticos, científicos y folclóricos, que se consideraban como la esencia del “*mexicanismo*” y las raíces de sus tradiciones. Ahora sí comenzaría a ser criticado el Estado mexicano, entendido como una superestructura explotadora y etnocida de las culturas étnicas que caían bajo su dominio al igual que se había hecho respecto a la estructura imperial española, algo que Bonfil había dejado claramente establecido como uno de los principios del indianismo: “*la negación de occidente*”, es decir, el modelo III que incluía a las naciones canónicas tanto de Europa como de América. Desde este indigenismo crítico que instauró el modelo I se concebían las culturas étnicas como siguiendo una trayectoria evolutiva propia, al margen de la escala cultural de la Nación política puesto que -como decía Bonfil- sólo las “*subculturas de clases*” que tenían relaciones de tipo económico con la cultura nacional estaban dentro

de tal dialéctica. Se trataba de reivindicar la propia evolución de las culturas étnicas al margen de las intromisiones del indigenismo ingenuo amparado por el oficialismo estatal que llevaba a cabo sus trabajos con los grupos indígenas marcando la relación con el Estado lo que para Bonfil era una actuación errónea puesto que tendían a definir al indio no en cuanto a su cultura propia sino en relación con la cultura nacional, produciendo una falsa conciencia de sí mismos. Desde este modelo I se trataría de evitar la “*mexicanización*” de las culturas étnicas, y estas culturas étnicas no serían propias del continente americano, sino que se distribuían por todos los continentes, ocultas bajo las superestructuras estatales que habían ido oprimiéndolas. El origen del término “*ingenuo*” del indigenismo oficial podría rastrearse hasta 1962 cuando Darcy Ribeiro instauró la Universidad de Brasilia con la pretensión de hacer de ella una institución autónoma llamándola, de este modo, “*universidad crítica*” para contraponerla a lo que decía ser una “*conciencia ingenua*”.

Si en 1948 se había hablado de “*discriminación cultural*” como herramienta para desprestigiar a la España franquista señalándola como deudora de un Estado absolutista, un año después del seminario sobre “*Cultura Nacional*”, en la II Declaración de Barbados, se hablaría de dos tipos de dominación igualmente desde posiciones contraculturales: la dominación física (económica) y la dominación cultural (que mantenía a las culturas indígenas con una falsa conciencia). Pero este concepto de dominación cultural ya no estaría empleado desde una plataforma afín al panamericanismo típico del modelo III -como había ocurrido en 1948- sino desde el modelo I y explícitamente contra la dominación cultural llevada a cabo por el imperialismo estadounidense a través de sus agencias internacionales y ONG’S como, por ejemplo, la Fundación Interamericana que incluso llegaría a ser espiada desde C.A.D.A.L.

Muchos de los agentes científicos que se mantenían desde posiciones del modelo III se involucraban en sus trabajos con otros que se movían en posiciones del modelo I lo que provocaba que, en muchas ocasiones, se mezclasen sus ideas y no quedasen claramente delimitadas, entre otras cosas, porque quienes adoptarían el modelo I en la mayoría de los casos, como había ocurrido con Bonfil, habían pasado por la militancia en la Izquierda comunista. De este modo, Jean Loup Herbet quien ejerció una gran

influencia en Bonfil, sobre todo, respecto a su obra cumbre *México profundo*, no dejaba de estar ligado al modelo III desde el cual reconocía una dialéctica entre el Primer mundo y el Tercer mundo, entre los Estados nación del norte auténticos motores de la Historia universal y las diferentes organizaciones políticas del sur, bien fuesen grupos étnicos o estatales, que habían sido recludos a la periferia histórica, entre ellos, las diferentes repúblicas hispanoamericanas y la propia España. En el caso del antropólogo Andrés Medina hemos podido comprobar también otro caso de posición desde el modelo III cuando decía que podía llegar a entender el movimiento indigenista siempre y cuando entrara en convergencia con los demás movimientos nacionales corporativos (campesinos y obreros). No sería el caso del antropólogo peruano Stefano Varese que se movería desde posiciones del modelo I, quien en alguna ocasión había defendido para América la extensión del modelo yugoslavo con su lema “*unidad en la diversidad*”. Sin embargo, Varese decía no pretender elaborar con la declaración de Barbados un nuevo programa del partido comunista. Reconocía que la futura sociedad socialista debía dejar paso a la futura sociedad étnica.

La influencia de los últimos coletazos del marxismo-leninismo, del estructuralista Humanismo de la diferencia y de los neomarxistas *Cultural Studies* eran perceptibles en estos orígenes del indigenismo crítico, pero sobre todo en lo que respecta a los métodos de análisis, como había ocurrido tiempo atrás con el método marxista empleado desde la psicología por el austriaco Otto Bauer. Fausto Reinaga lo decía claramente en sus escritos, había que apropiarse de la doctrina marxista en el sentido de pasarla por el filtro indianista así como Lenin había hecho lo propio “*rusificando*” el marxismo. Desde el modelo I la realidad y los fenómenos sólo se entenderían desde el ámbito de cada “*cultura o tradición étnica*”, se presentaban como una mera “*vivencia*”. “*Conocer desde el Ser*”, donde el ser, que absorbía todas las diferencias como hemos visto, sería por ejemplo, la Naturaleza, el Cosmos o la Pachamama. Así, Fausto Reinaga resolverá su doctrina en un mismo monismo naturalista que desde un planteamiento fundamentalista le haría decir que: “*Todo es Cosmos*”. Se trataba de reivindicar las culturas indianistas como una serie de entes con una matriz originaria unívoca, invariante, una civilización cultural en armonía con el Cosmos, en el que todo estaba relacionado con todo, muy diferente del occidentalismo - a juicio de Fausto- que como el cristianismo y el marxismo habían pretendido dominar

la Naturaleza en nombre de la Humanidad. Este fundamentalismo monista y metafísico -que para Virgilio Roel también: “*Todo es Pachamama*”- trataba de arraigar los componentes comunes de las distintas culturas étnicas para extender, en nombre del Cosmos, una coexistencia pacífica y armónica a todos los referenciales particulares posibles. En el mismo sentido, para Bonfil, existía una oposición entre los creadores (cultura étnica) / consumidores (cultura impuesta) en el que debía arraigar la civilización de los creadores sustentada en la armonía con el Cosmos y no una civilización occidental basada en la explotación de los recursos naturales que posteriormente daría lugar a unos productos ya elaborados por la industria que serían redistribuidos por cada Estado hacia los consumidores. Se trataba en última instancia de acabar con el “*Estado de bienestar*” para subrayar las “*Culturas del bienestar*”.

Hemos remarcado el objetivo de desprestigio que había de la nematología panamericanista frente a la España peninsular como eje vertebrador del antiguo Imperio español. Pero la transformación del Imperio en multitud de naciones políticas canónicas no dejaba de despertar aún cierto recelo en los Estados Unidos, sobre todo, cuando a partir de las relaciones entre estos distintos Estados hispanoamericanos se volvía a poner sobre la mesa el énfasis en el carácter de hermanamiento y de integración continental. Por lo tanto, no hay duda de que el fomento de los estudios culturales étnicos iba dirigido contra los regímenes de izquierda nacionalista revolucionaria que durante la segunda mitad del siglo XX se sucedieron en diferentes Estados hispanoamericanos. Unos nacionalismos revolucionarios que como el de Juan Jacobo Arbenz en Guatemala, Getulio Vargas en Brasil, Luis Alberto de Herrera en Uruguay, Juan Velasco Alvarado en Perú, etc., trataban de mantener a sus respectivos Estados a flote de la imposición de la doctrina económica panamericanista adoptada en Chapultepec en 1945. Unas relaciones entre países hispanoamericanos que había provocado por ejemplo que desde 1934 en México se izase la bandera de la Hispanidad en cada conmemoración del día de la raza que no dejaba de ser una respuesta a la apelación de las culturas étnicas dada desde 1923 en los Estados Unidos en sus relaciones con las demás repúblicas americanas.

Podemos reconocer que la sociedad civil mexicana estaba compuesta por multitud de grupos étnicos como cualquier otra Nación política pero no se reducía sólo

a este tipo de agrupaciones puesto que uno de los rasgos comunes de la sociedad civil es la heterogeneidad de subconjuntos que la componen: familias, comunidades religiosas, comunidades académicas, comunidades artísticas, etc., cada uno con unos intereses contrapuestos a los otros. La sociedad civil es una de las fuentes de la que mana la corrupción política y como hemos visto la doctrina panamericana iba a arraigar desde la década de los cuarenta del siglo XX sobre todo en las comunidades científicas -aunque también en este momento comenzaba la corrupción desde los Estados Unidos hacia los sustratos de las comunidades religiosas en México como, por ejemplo, a través del Instituto Lingüístico de Verano- y concretamente en aquellos campos que trataban los estudios étnicos. Este sustrato corrupto desde una nematología externa -primero desde los Estados Unidos y más tarde también desde ideologías políticas y religiosas procedentes del centro y norte europeo (Consejo Nórdico y el Consejo Mundial de Iglesias, entre otros)- comenzará a manifestarse en un momento dado, cuando desde el indigenismo oficial comience a percibirse la constitución de un nuevo grupo opositor a sus intereses, un grupo que denominamos indigenismo crítico, que no solo reduciría su oposición al indigenismo oficial, sino que en convergencia de intereses con algunas comunidades étnicas se convertirá en el portavoz de la plataforma indianista dirigiendo sus críticas hacia las sociedades políticas en general y la sociedad política mexicana en particular.

Será a partir de la crisis económica mexicana de inicios de la década de los ochenta que dará lugar a una transformación del régimen anterior, cuando se manifiesten los efectos corruptos del indigenismo crítico no sólo a nivel nematológico y tecnológico según las partes determinantes de la sociedad política mexicana, sino también según sus partes integrantes, principalmente afectando a las diversas capas y ramas de poder.

El Partido Revolucionario Institucional (P.R.I.) que venía dirigiendo el país, no como un partido único, pero sí como el partido hegemónico, desde su fundación en 1929 dará un giro político importante en la década de los ochenta desligándose del nacionalismo revolucionario y adoptando una vertiente de derecha liberal. Durante aproximadamente cincuenta años la sociedad política mexicana había constituido un régimen donde el poder de la capa conjuntiva predominaba sobre las otras dos. Esta

característica del régimen mexicano fue apuntalada sobre todo durante el sexenio de Lázaro Cárdenas quien establecería un Partido hegemónico corporativo que agruparía en su interior a tres amplios sectores: el sector obrero a través de la C.T.M., el sector campesino a través de la Confederación Nacional Campesina (C.N.C.) y el sector militar. Este Estado se habría caracterizado también por una fuerte intervención en la capa basal que repercutiría en la amplia hegemonía de la capa conjuntiva, mientras que en la capa cortical su política fue de cooperación y diplomacia haciendo una oposición a las posturas imperialistas estadounidenses en el continente americano, por ejemplo, apoyando la Revolución cubana o al Frente Sandinista en Nicaragua, etc. Toda esta cohesión de fuerzas en un partido mayoritario produjo un fuerte nivel eutáxico que propició un mejoramiento de las condiciones de vida de la población a través de la implantación de un fuerte Estado del bienestar, sin embargo, estamos hablando de un régimen que no fue democrático, sino que tuvo ciertos rasgos autoritarios, lo que no impidió, como vemos, la fuerte capacidad de redistribución de la riqueza que se produjo. El cambio que se produce en la década de los ochenta venía determinado por multitud de crisis económicas a las que tuvo que hacer frente el Estado mexicano y también a la apertura democrática que se iría instaurando como motivo de las reformas electorales que permitirían participar a más partidos políticos de oposición. Desde la capa conjuntiva hubo un fuerte debilitamiento y desgaste del P.R.I. por los conflictos suscitados en la capa basal: el endeudamiento externo excesivo, llegando a haber un tipo de cambio de 120 pesos por 1 dólar, etc., pero también por la fractura que se produjo en su interior que daría lugar a dos bandos, uno que pretendía ser continuador de la izquierda del nacionalismo revolucionario, y otro que adoptaba el ideario de la derecha liberal motivado por las presiones corticales y los desajustes que se iban dando en los aspectos económicos. En este proceso que se puede seguir a lo largo de la década de los ochenta terminaría por predominar en el P.R.I. la derecha liberal que comenzaría a rechazar el pasado del partido que era visto desde el nuevo ideario como un estorbo.

Una de las consignas del P.R.I. en este proceso de transformación sería la del “*Nacionalismo cultural*” descentralizador, adoptando: la necesidad de fomentar las culturas étnicas en cuanto a su apropiación del entorno y el fomento del pluralismo cultural en oposición a los componentes centralistas de la cultura circunscrita dirigida desde el Estado. El principio ideológico de una supuesta autonomía a nivel técnico

lograda por una sociedad política democrática que hacía de ella un sistema cerrado y exento sería adoptado ahora en el terreno de las culturas étnicas interpretadas como sistemas cerrados, aislados y con una evolución propia independiente. Como el Estado mexicano se entendía ahora como el resultado de una lucha entre culturas étnicas motivado por el dominio de unas sobre las otras lo que hacía falta era igualarlas en cuanto a que cada una adoptase el mismo principio de autonomía por el que se pudiesen autodirigirse armónicamente. De este modo se hablaba de profundizar más en el bienestar al interior de cada grupo étnico que conformaría una “*contracultura de la dignidad*” en palabras de Carlos Salinas de Gortari. También se pretendía fomentar una mayor “*participación democrática*” para “*contribuir en la creación y disfrute de nuestra cultura*” teniendo presente la oposición creatividad/consumo que ya había establecido Bonfil. Los ecos del modelo I sonaban en palabras de los nuevos candidatos del P.R.I. llegando incluso a identificar la cultura nacional -el “*mexicanismo*”- con la dictadura, aludiendo a la anterior etapa del nacionalismo revolucionario, abrazando, en cambio, la idea metafísica de una libertad pluricultural. En definitiva, la doctrina del indigenismo crítico había servido como una manera de ocultar la transformación eutáxica del Estado mexicano que iría perdiendo soberanía nacional debido al afianzamiento del poder basal de una clase empresarial con una fuerte dependencia extranjera. La misión del Estado en los siguientes años sólo debía reducirse a intervenir para “*la distribución de los frutos y de las oportunidades culturales*” y también para “*el fomento de la inventiva y en el rescate, preservación y defensa de nuestro patrimonio cultural*”, eran las palabras del candidato a la presidencia Miguel de la Madrid. No es que el P.R.I. adoptase los principios doctrinales del indigenismo crítico puesto que se mantenía dentro del modelo III desde una derecha liberal, sino que se servía de dicha doctrina para ocultar la corrupción política del Estado mexicano cada vez más endeudado, empobrecido y dependiente de otras Naciones políticas.

Nos interesa resaltar la corrupción política de este sustrato del indigenismo crítico que se propagaría por la capa cortical del Estado mexicano a través del poder diplomático -al igual que había ocurrido con la izquierda comunista en la década de los treinta y cuarenta- afectando indirectamente a la capa basal española, núcleo de la sociedad política. Nos situamos en un contexto en el que el nuevo régimen democrático español acababa de restablecer relaciones diplomáticas con el gobierno mexicano e iba

encaminado a culminar los proyectos europeístas que venían dándose desde el régimen franquista pasando a integrar el club económico europeo que después de finalizada la II Guerra Mundial había servido para bloquear desde los Estados Unidos el comunismo soviético en Europa. En calidad de integrante de la organización panamericana O.E.A. México lideraría la organización de la conmemoración del V Centenario del ‘Descubrimiento’ de América comenzando por la polémica de cambiar el rótulo de “*Descubrimiento*” por el de “*Encuentro de dos mundos*” que parece ser que se había propuesto desde instancias de la O.E.A. en un segundo congreso realizado en Santo Domingo y cuya autoría recayó en la Comisión organizativa mexicana, concretamente en Miguel León-Portilla que daría pie a la polémica a través de su famoso artículo en la prensa. El rótulo denotaba el modelo III desde el que estaba planteado por la desconexión y sustantificación que hacía de los dos términos de las relaciones Hispanoamericanas: América y España. Más allá de la interpretación subjetivista de Edmundo O’Gorman en la polémica suscitada por el nuevo rótulo por el que supuestamente -decía- León-Portilla intentaba forzar un rótulo para encajarlo con las tesis de su obra *La visión de los vencidos*, nosotros pensamos que dicho rótulo estaba envuelto y determinado por la doctrina panamericana ahora encarnada en la O.E.A. y que pretendía mantener el continente americano bajo dominio y hegemonía de los Estados Unidos, fuera de cualquier de intromisión europea y más en concreto, de la española que comenzaba a reactivar sus relaciones con el gobierno mexicano. La corrupción se daría, como hemos dicho, principalmente desde los sustratos de ámbitos académicos y científicos, es decir, de todos aquellos individuos que estaban fundando el indigenismo crítico, entre ellos Bonfil, que además, participaría dentro de la Comisión organizativa mexicana del V Centenario del Encuentro entre dos Mundos estableciendo contactos al otro lado del Atlántico con organizaciones de todo tipo del ámbito académico y científico, pero también político y religioso, que tenían en común el odio a España (islamistas, grupos secesionistas, izquierdas indefinidas, curas católicos, judíos, etc.) y la intención de llevar a cabo proyectos para destruirla (bien fueran mediante un proceso fraccionario, diluyente, transformador o conversor). Si desde el indigenismo crítico todo lo que no fuera la propia “*vivencia*” étnica o de vecindario era considerado como una superestructura, la realidad española en el contexto de la conmemoración del V Centenario no era la sociedad política, sino que la componían según decían- las

culturas étnicas tales como, por ejemplo, la cultura catalana, la cultura islámica, la cultura judía, la cultura gitana, etc. Todas ellas caracterizadas por estar ocultadas, sojuzgadas y alienadas por la superestructura imperial española primero y después por el Estado democrático español surgido tras la muerte de Franco. De este modo, el sustrato corrupto que estaba posicionado desde las mismas estructuras del Estado mexicano se convertía en un factor para dinamitar el evento del V Centenario. Si el gobierno mexicano organizaba este evento con miras a consolidar las relaciones diplomáticas entre España y México desde su condición de Estados democráticos, en parte se consiguió, si bien a costa de bloquear la historia común o diluyéndola en aspectos antropológicos y arqueológicos, mientras que desde el indigenismo crítico no sólo se pretendía desprestigiar aquella historia común sino que además pretendía, apoyándose en el evento, dar mayor visibilidad y participación a todos aquellos grupos enemigos de España. Por tanto, la corrupción propagada desde los sustratos del indigenismo ingenuo afectado por la doctrina panamericanista tuvo como objetivo desprestigiar la historia común de los pueblos Hispanoamericanos fomentando: el prestigio de lo anglosajón a través del rótulo “*América Latina y El Caribe*” que servía para consolidar las relaciones con las colonias británicas; llevando a cabo un proyecto de censura, con la ayuda de la O.E.A., de textos escolares de Historia en las diversas naciones hispanoamericanas; contribuyendo a las fantasiosas versiones del descubrimiento de América hecha por pueblos nórdicos o por las propias poblaciones autóctonas de América; o consolidando la visión tercermundista de los pueblos Hispanoamericanos frente a las potencias del norte, agrupándolas en estudios al mismo nivel de aquellas regiones del mundo que habían sufrido el colonialismo del norte europeo de los siglos XVIII, XIX y XX. En lo que se refiere al sustrato corrupto del indigenismo crítico logró fundamentalmente: apoyar en lo que coincidía con el indigenismo ingenuo, es decir en la desconexión de relaciones en la dirección de España hacia América, pero por su parte en especial, estableció contacto con diversos grupos que cuando no coincidían en la concepción corrupta de la idea de cultura étnica con las posiciones del modelo I sí les unía su odio a España.

El modelo I se constituía dando la vuelta del revés al modelo II, de manera que, si antes América sólo se podía entender desde la realidad católica española peninsular, ahora España sólo podía entenderse desde las realidades étnicas americanas. Se

entenderá entonces que la clave normativa de este modelo I será la oposición colonialismo/decolonialidad. Como el indigenismo crítico se constituía como crítica al indigenismo ingenuo que estudiaba a los grupos étnicos en relación con las instancias gubernamentales, podemos entender que éste último integrase a la mayoría de los componentes de la Comisión creada por el Estado mexicano para la conmemoración del V Centenario al que también había que incluir a Bonfil quien, además, llevaba trabajando para el gobierno mexicano y la administración estatal desde los veinticuatro años convirtiéndose, paradójicamente, en el prototipo de intelectual o funcionario público que viviendo del Estado tiende a negarlo, un prototipo que ha proliferado mucho hasta nuestros días en aquellos países herederos del Imperio español. Una diferencia fundamental entre el indigenismo de Bonfil respecto al indigenismo de León-Portilla y de José María Muriá, por poner un ejemplo, sería que aquel establecía sus teorías desde una base meramente indianista, es decir, desde las propias categorías indígenas, mientras que León-Portilla y Muriá venían haciéndolo desde categorías históricas, el primero desde una tendencia histórica muy pobre y tergiversada, como ya había puesto de manifiesto Edmundo O’Gorman en su polémica, mientras que el segundo desde una historiografía propiamente europeísta anglo-francesa, es decir, desde el latinoamericanismo que partía de la escala estatal de las naciones políticas.

Sin embargo, la corrupción de la cultura como idea totalizadora y sustantificada era propia del modelo III en el que se destacaba el historiador Muriá quien había dedicado una ponencia en uno de los Congresos previos a la celebración de 1992 al supuesto ‘españolismo’ que se había producido durante la celebración del IV Centenario en México, por el cual, el Estado ‘deficitario’ español, siempre deudor de un Estado ‘medieval’, pretendía extender sus garras imperialistas de nuevo hacia América. Muriá compartía la corrupción de la idea de cultura que el propio Estado mexicano venía utilizando fundamentalmente desde la creación de la Secretaría de Educación Pública en 1921. Una idea que se encontraba dentro del modelo III por el que se daba una dialéctica ente el Estado moderno y el Estado antiguo partiendo de la desconexión entre España y América y confundiendo la emancipación americana con la idea ilustrada de Humanidad.

Fuentes y bibliografía

Fuentes primarias manuscritas

CIESAS/AGBB, Expediente 2368, caja 36, folio 37

CIESAS/AGBB, Expediente 2447, caja 57, folios 28, 35, 36, 38, 39, 68, 78-85

CIESAS/AGBB, Expediente 255, caja 107, folios 1, 3, 5-7

CIESAS/AGBB, Expediente 1993, caja 35, folios 1 y 3

CIESAS/AGBB, Expediente 783, caja 32, folios 1, 2, 8-10, 13

CIESAS/AGBB, Expediente 723, caja 32, folio 117

CIESAS/AGBB, Expediente 2490, caja 96, folios 1 y 2

CIESAS/AGBB, Expediente 478, caja 15, folios 3-18

CIESAS/AGBB, Expediente 1211, caja 106, folios 1-3, 5-7, 142, 143, 147

CIESAS/AGBB, Expediente 367, caja 25, folios 11-14, 17, 23, 26, 27, 43, 158-161

CIESAS/AGBB, Expediente 2449, caja 29, folios 5, 22, 47, 49, 58, 59, 185, 201, 203, 204, 239

CIESAS/AGBB, Expediente 2377, caja 83, folio 1, 2, 6, 9, 11

CIESAS/AGBB, Expediente 1444, caja 106, folio 3

CIESAS/AGBB, Expediente 259, caja 23, folios 1 y 2

CIESAS/AGBB, Expediente 1963, caja 35, folios 1-3, 5 y 7

CIESAS/AGBB, Expediente 96, caja 22, folios 1-57

CIESAS/AGBB, Expediente 843, caja 31, folios 1, 2, 16, 18, 19, 21-23, 25, 28, 29, 31, 32, 37-39, 41, 46, 47, 49, 51-53, 60

CIESAS/AGBB, Expediente 2368, caja 36, folios 32, 34, 36, 40, 41, 44

CIESAS/AGBB, Expediente 11, caja 100, folios 129-132, 151

CIESAS/AGBB, Expediente 930, caja 101, folios 1-3

CIESAS/AGBB, Expediente 1103, caja 34, folios 4, 5, 6, 8

CIESAS/AGBB, Expediente 2313, caja 35, folios 1, 9

CIESAS/AGBB, Expediente 1657, caja 33, folios 1, 7 y 12

CIESAS/AGBB, Expediente 2397, caja 36, folio 26

CIESAS/AGBB, Expediente 1222, caja 11, folios 1-9, 22-25, 27-33

CIESAS/AGBB, Expediente 1030, caja 113, folio 13

CIESAS/AGBB, Expediente 80, caja 1, folio 1, 2, 3, 12

CIESAS/AGBB, Expediente 289, caja 22, folio 3, 6, 8, 16, 21, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 36, 55

CIESAS/AGBB, Expediente 302, caja 23, folios 30-39, 46, 59-103

CIESAS/AGBB, Expediente 1416, caja 23, folios 19-22, 43, 56, 57

CIESAS/AGBB, Expediente 2368, caja 36, folios 53-57, 83, 84, 85, 87, 88, 113

CIESAS/AGBB, Expediente 1423, caja 26, folio 9

CDM/FIIL, Expediente “Visita a Alemania de Declaración Indígena. Asociación para los pueblos Amenazados”, folios 1-3

CDM/FIIL, Expediente “Unidad Amauta. Principios y bases del MINCA, 1978”

Publicaciones periódicas

Animalpolitico, México, 26-10-2015, “Gracias a ‘la fe y la unión de los mexicanos’ se evitó una catástrofe por ‘Patricia’: EPN”

Anuario Indigenista, nº 11, abril, 1942

Anuario Indigenista, nº 3, junio, 1942

Anuario Indigenista, nº 1, enero, 1943

Anuario Indigenista, nº 2, abril, 1943

Anuario Indigenista, nº 3, julio, 1944

Anuario Indigenista, nº 1, enero, 1945

Anuario Indigenista, nº 2, abril, 1945

Anuario Indigenista, nº 4, octubre, 1945

Anuario Indigenista, nº 3, julio, 1946

Anuario Indigenista, nº 4, octubre, 1947

Anuario Indigenista, nº 2, abril, 1948

Anuario Indigenista, nº 3, julio, 1949

Anuario Indigenista, nº 4, octubre, 1949

Anuario Indigenista, nº 2, abril, 1950

Anuario Indigenista, nº 1, enero 1960

Anuario Indigenista, nº 1, enero, 1966

Anuario Indigenista, nº 1, enero-marzo, 1974

“Clave”. *Tribuna Marxista*. Nº 1, 01-10-1938, México

“Clave”. *Tribuna Marxista*. Nº 2, 01-11-1938, México

Dialéctica, nº 5, Argentina, 1934

Diario Independiente El Sol, 6 de agosto de 1922

Diario Independiente El Sol, 2 de noviembre de 1923

El Colmillo Público. Nº 123, 14-01-1906, Flores Magón, Ricardo, “¡Pobres Indios!”

El Demócrata, 23/01/1918, México

El Hijo del Trabajo. Año I, primera época, nº 4, 09-05-1876

El Hogar. Ilustración Semanal Argentina. Buenos Aires, junio 27 de 1930

El Informador, 09-01-1918, Guadalajara (México)

El Informador, 13-01-1918, Guadalajara (México)

El Imparcial, México, 17-08-2019, “AMLO explica que la corrupción es ‘el cáncer’ que destruye a México”

El Libre Pensador, 1871, “Sierra, Justo, A Víctor Hugo presidente honorario de la sociedad de librepensadores”

El Libre Pensador, 05-05-1870, “Introducción”

El Mensajero, 11-07-1871, “Cómo bajo el espíritu santo, según La Voz de México”

El Monitor Republicano. Quinta Época, año XVIII, nº 4893, México. 10-03-1968

El Pueblo, 24-02-1916, México

El Siglo Diez y Nueve, 24-06-1851, México

El Siglo Diez y Nueve, 10-07-1862, México

El Siglo Diez y Nueve 16-10-1878, México

El Socialista. 23-04-1876, año VI, nº 173, México

El Universal, México, 30-12-2019, “Gobierno de AMLO sentará las bases para erradicar la corrupción: Sánchez Cordero”

El Viejo Topo, nº. 358, noviembre, 2017, “Entrevista de H.G. Wells a Stalin”

Frente a Frente, nº 1, noviembre de 1934, México

Frente a Frente, nº 3, mayo de 1935, México

La Ilustración Mexicana, 1851-01-01

La Industria Nacional, 25-12-1879, México

La Jornada, 30 de junio de 1985, “Ni descubrimiento ni encuentro”

La Jornada, 19 de mayo de 1985; “Falsedad histórica del encuentro de dos mundos”

La Jornada, 7 de julio de 1985, “Encuentro de dos mundos: una propuesta superflua”

La Jornada, 9 octubre de 1985, “Génova redescubre a Colón e Italia participará en el día de la raza”

La Libertad 04-23-1880

Regeneración, 02-09-1910, Flores Magón, Ricardo, “Predicar la paz es un crimen”

Regeneración. 24-09-1910, Flores Magón, Ricardo, “Discurso pronunciado el 16 de septiembre de 1910”

Regeneración. Nº 29, 18-03-1911, Flores Magón, Ricardo, “El derecho de propiedad”

Registro Oficial del Gobierno de los Estados-Unidos Mexicanos, jueves 4 de marzo de 1830, año I, nº 43

Repertorio Americano, nº 4, 01/10/1919, San José (Costa Rica)

Revista Avanté. Nº 18 y 19, enero, 1962, México

Revista Chilena. Tomo XV, 1922

Revista Editorial Informativa. El Maestro, 01-01-1922, “El nuevo edificio de la S.E.P.”

Revista Educación, agosto, 1937, “El trabajo Productivo en la Escuela Socialista cumple con estos objetivos”

Revista Proceso, 25 de enero 1992, Ochoa Sandy, Gerardo, “Por fin, la reestructuración”

The New Humanist, Chicago, mayo-junio de 1933, vol. 6, nº. 3

Universal: periódico independiente/ El periódico político y literario, 17-06-1849, México

Referencias Bibliográficas

Acuña, Manuel, *Poesías de Manuel Acuña*. Librerías de Garnier Hermanos, París, 1890

Aguilar Carmín, Héctor, *A la sombra de la Revolución mexicana*. Ed. Cal y arena, México, 1989

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra Polémica*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1992

Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Del materialismo dialéctico al culturalismo utópico: Guillermo Bonfil Batalla y su obra antropológica”, *Revista La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, 1994

Altamirano, Ignacio Manuel, *Obras Completas. Crónicas*. Tomo II, 1870

Avargonzález, David, “Ciencias humanas y ciencias divinas”. *Revista Internacional de Filosofía*, nº 58, Universidad de Murcia, 2013

Armesillas, Santiago, *El marxismo y la cuestión nacional española*. Ed. El Viejo Topo, Madrid, 2017

Armesilla, Santiago, “Réplica a José Luis Pozo Fajarnés. En respuesta a la crítica al libro El marxismo y la cuestión nacional española”. *Revista El Catoblepas*, nº 186, invierno, 2019

Arriaga, Ponciano, *La propiedad. Voto particular de Ponciano Arriaga ante el constituyente*. 23 de Junio, 1856

Ávila, Alfredo, *En nombre de la nación. La formación del gobierno representativo en México*. Ed. Taurus, México, 2002

Ayuso, Miguel eds., *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*. Ed. Marcial Pons, Madrid, 2016

Azuela de la Cueva, Alicia, *Arte y poder*. Ed. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de Michoacán, México, 2005

Azuela de la Cueva, Alicia, "Militancia política y labor artística de David Alfaro Siqueiros: de Olvera Street a Río de la Plata", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, N° 35, enero-junio, 2008

Barguellini, Clara, "Diego Rivera en Italia". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, N° 66, México, 1995

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*. Ed. Grijalbo, México, 1987

Bastian, Jean-Pierre, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1989

Bauer, Otto, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*. Ed. Siglo XXI, México, 1979

Bautista Fernández, Juan, *Primera parte de las demostraciones católicas y principios en que se funda la verdad de nuestra cristiana Religión*. Logroño, 1593, por Matías Mares. Hojas 136v-138r. Ver en: <http://www.filosofia.org/aut/jbf/12t3c02.htm>

Berlín, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*. Ed. Taurus, Madrid, 1999

Berzunza Pinto, Ramón, *Los indígenas y la República mexicana. La política indigenista del P.C.M.* México, 1941

Blanchette, Thaddeus, "La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945". *Revista Desacatos*, n° 33, CIESAS, Mexico, 2010

Blunschli, J.K., *El Derecho Internacional Codificado*. Imprenta de Jose Batiza, México, 1871

Bluntschli J.K., *Derecho Público Universal*. Tomo III. Góngora y compañía, Madrid, 1880

Bonfil Batalla, Guillermo, "El imperialismo y la cultura nacional", *La educación. Historia, obstáculos, perspectivas*. Ed. Nuestro Tiempo, colección Los Grandes Problemas Nacionales, México, 1967

Bonfil Batalla, Guillermo, eds., *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporánea de los indios de América Latina*. Ed. Nueva Imagen, México D. F., 1981

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*. Ed. Grijalbo, México, 1987

Bonfil Batalla, Guillermo, “La cultura popular”, *Revista Topodrilo*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989

Bonfil Batalla, Guillermo, *Obras Escogidas*. Instituto Nacional Indigenista, 4 vols., México, 1995

Bonfil Batalla, Guillermo coords., *Culturas populares y política cultural*. Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Dirección General de Culturas Populares, México, 1995

Boturini Benaduci, Lorenzi, *Idea de una nueva Historia General de la América Septentrional*, Madrid, 1746

Brenner, Anita, *Ídolos tras los altares*. Ed. Domés, México, 1929

Bueno, Gustavo, *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Ed. La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972, p. 133

Bueno, Gustavo, “Cultura”. *El Basilisco: revista de materialismo filosófico*. 1ª época, nº 4, septiembre-octubre, 1978

Bueno, Gustavo, “La teoría de la esfera y el Descubrimiento de América”. *El Basilisco*, nº 1, Oviedo, 1989

Bueno, Gustavo, *Primer ensayo sobre las categorías de las ‘ciencias políticas’*. Ed. Biblioteca Riojana, Logroño, 1991

Bueno, Gustavo, *El mito de la Cultura*. Ed. Prensa Ibérica, Barcelona, 1996

Bueno, Gustavo, *España frente a Europa*. Ed. Alba editorial, Barcelona, 1999

- Bueno, Gustavo, “España y América”. *Catauro*, La Habana, 2001
- Bueno, Gustavo, “La Idea de España en Ortega”, *El Basilisco*, Nº 32, Oviedo, 2002
- Bueno, Gustavo, *El mito de la izquierda*. Ed. B, Barcelona, 2003
- Bueno, Gustavo, *El mito de la derecha*. Ed. Temas de Hoy, Madrid, 2008
- Bueno, Gustavo (2010), *El fundamentalismo democrático*. Ed. Temas de Hoy, Madrid, 2010
- Bueno, Gustavo, “Las Fuerzas del Trabajo y las Fuerzas de la Cultura”. *Revista El Catoblepas*, nº 123, mayo, 2012
- Bueno, Gustavo, “Los intelectuales: los nuevos impostores”. *Revista El Catoblepas*, nº 130, diciembre, 2012
- Burnett Tylor, Edward. *Cultura primitiva. Los orígenes de la cultura*. Ed. Ayuso, 2 vols., Madrid, 1976
- Cairo Carou, Heriberto y Mignolo, Walter coord., *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial: el resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*. Ed. Trama, Madrid, 2008
- Cánfora, Luciano, *La democracia*. Ed. Crítica, Barcelona, 2004
- Cárdenas, Héctor, *Historia de las relaciones entre México y Rusia*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1993
- Carr, Barry, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*. Ed. ERA, México, 1982
- Chevalier, Michel, “Sobre el progreso y el porvenir de la civilización”. *Revista española de ambos mundos*. Nº 1, noviembre, Madrid, 1853
- Chinchilla Pawling, Perla, *De la composición loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. Ed. Universidad Iberoamericana, México, 2004
- Colombres, A., “La pasión según Miguel Chase-Sardo” en Tipi. En español: <http://www.eurosur.org/TIPI/chase.htm#inicio>

Comas, Juan, *Los congresos internacionales de americanistas: síntesis histórica e índice bibliográfico general, 1875-1952*, Volumen 4, nº 1. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1954

Córdova, Arnaldo, *La ideología de la Revolución mexicana*. Ed. ERA, México, 1973

Coriche, Cristóbal Mariano, *Oración vindicativa del honor de las letras y de los literatos*. Imprenta Colegio Real de San Ignacio de la Puebla, 1763

Cornelius, Krusé, “Tercer Congreso Inter-Americano de Filosofía”, *The Journal of Philosophy*, vol. 47, nº 12, Nueva York, 8 de junio de 1950

Cornell-Smith, Gordon, *El sistema interamericano*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971

Cuauhtémoc Hernández Silva, Héctor eds., *Benito Juárez. Documentos, Discursos y Correspondencia*. Selección y notas de Jorge L. Tamayo. Versión electrónica para su consulta: Aurelio López López. CD editado por la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. Primera edición electrónica. México, 2006

Cuéllar Moreno, José Manuel, *La Revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga artífice oculto del PRI*. Ed. Ariel, Ciudad de México, 2018

Curiel Fedossé, Guadalupe eds., *Hacia la conformación del sistema literario mexicano del siglo XIX. Fuentes hemerográficas*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2017

Díaz Arciniega, Víctor, *Querella por la cultura “revolucionaria” (1925)*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1989

Díaz Ordaz, Gustavo, “II Informe de Gobierno del Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos Gustavo Díaz Ordaz 1 de septiembre de 1966”. *Informes presidenciales*. Servicio de Investigación y Análisis. Referencia Especializada, México, 2006

Duarte Magaloni, Ignacio, *Educadores del mundo: maya, tolteca, nahuas, quichés, incas*. Ed. Costa-Amic, México, 1969

Dulles, John W.F., *Ayer en México. Una crónica de la Revolución (1919-1936)*. Ed. Fondo de Cultura Mexicana, México, 1977

Escamilla González, Iván, *José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796). El cabildo eclesiástico de México ante el Estado borbónico*. Ed. Conaculta, México, 1999

Escárzaga Fabiola, “Los exilios mexicanos de Guillermo Carnero Hoke”. Ponencia presentada en el VI Congreso Nacional de Investigadores en Antropología del Perú. Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú, del 2 al 5 de octubre, 2012

Escarzaga, Fabiola, “Fausto Reinaga, Guillermo Carnero Hoke y Guillermo Bonfil: discursos indianistas en Bolivia, Perú y México (1969-1979)”. *Pacarina del Sur. Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 2015

Elliot, John, *Imperios del mundo Atlántico*. Ed. Taurus, Madrid, 2006

Farías, Luis M., *La América de Aranda*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006

Feijoo, Benito, *Teatro Crítico Universal*. Tomo VII, Discurso decimotercero, 1736. Ver en: <http://www.filosofia.org/bjf/bjft713.htm>

Fernández García, Secundino, *Análisis filosófico de la Scienza Nuova de Giambattista Vico*. Ed. Pentalfa, Oviedo, 2013

Fernández Leost, José Andrés, “El problema de la categorización de la estética desde una perspectiva materialista”. *Revista El Catoblepas*, nº 43, septiembre, 2005

Fernández de Uribe, José Patricio, *Dictamen sobre el sermón que predicó el padre doctor fray Servando Mier el día 12 de diciembre de 1794*. 21 de febrero de 1795. Ver en: <http://www.filosofia.org/aut/001/17950221.htm>

Frost, Elsa Cecilia, *Las categorías de la cultura mexicana*. Ed. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1972

Fuentes Mares, José, *Poinsett: historia de una gran intriga*. Ed. Jus, México, 1958

Fuentes Mares, José, *Juárez. Los Estados Unidos y Europa*. Ed. Grijalbo, México, 1960

- Fuentes Mares, José, Juárez. *El imperio y la república*. Ed. Grijalbo, México, 1960
- Fuentes Morúa, Jorge, *José Revueltas. Una biografía intelectual*. Ed. Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, 2001
- Fumaroli, Marc, *La República de las Letras*. Ed. Acantilado, Barcelona, 2013
- Gage, Thomas, *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España*. Tomo Primero. Librería de Rosa, París, 1838
- Gamio, Manuel, *Forjando Patria*. Ed. Librería de Porrúa hermanos, México, 1916
- García Maestro, Jesús, *Genealogía de la Literatura*. Ed. Academia del Hispanismo, Vigo, 2012
- García Sierra, Pelayo, *Diccionario filosófico: manual de materialismo filosófico: una introducción analítica*. Fundación Gustavo Bueno (Biblioteca Filosofía en Español), Oviedo, 2000
- García Cantú, Gastón, *La Idea de México. El socialismo*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991
- Giner de los Ríos, Francisco, “La Conferencia de la UNESCO en México”, *Cuadernos Americanos*, noviembre-diciembre, Año VI, volumen 36, México, 1947
- González Casanova, Pablo Coord., *Cultura y creación intelectual en América Latina*. Ed. Siglo XXI, México, 1984
- González Cortés, María Teresa, *Los monstruos políticos de la modernidad*. Ediciones de la Torre, Madrid, 2007
- González Ortiz, M^a. Cristina y Mayer, Alicia eds., *Obras de Juan A. Ortega y Medina, 6. Descubrimiento y conquista* (formato PDF), México, 2016, UNAM, IIH, FESA
- Granados Maldonado, Francisco, “Observaciones sobre el género a que pertenece la Literatura sentimental, particularmente la poesía, dedicadas al Liceo Hidalgo”. *La Ilustración Mexicana*, México, 1851

Guedea Rincón Gallardo, Virginia, *En busca de un gobierno alterno: los Guadalupes de México*. Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2010

Guerra, François-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. Tomo I y II. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1998

Guerra, François-Xavier (2009), *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Ed. Encuentro, Madrid, 2009

Guillemín, Henri, *Víctor Hugo por él mismo*. Ed. Compañía General de Ediciones, S.A. México, 1958

Hart, John M., “Los obreros mexicanos y el Estado, 1860-1931”. *Revista Nexos*, 1 enero, México, 1981

Hobson, John A., *Imperialism: A Study*. Ed. Cosimo, Reino Unido, 1902

Horsman, Reginald, *La raza y el Destino Manifiesto. Orígenes del anglosajonismo racial norteamericano*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1985

Hurtado, Guillermo, *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2016

Ibarra, Laura, *Sociología del romanticismo Mexicano*. Universidad de Guadalajara, Coordinación General Académica, Unidad para el Desarrollo de la Investigación y el Postgrado, México, 2004

Ibarra, Joachin, *Constituciones de la Real Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe de México fundada en la Iglesia de S. Felipe el Real de esta Corte*, Madrid, 1780. Ver en: <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?control=BAB20101325758>

Illades, Carlos, *Plotino C. Rhodakanaty. Obras*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998

Illades, Carlos, *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México*. Ed. Anthropos, México, 2002

Illades, Carlos, *El marxismo en México. Una historia intelectual*. Ed. Taurus, Ciudad de México, 2017

Illades, Carlos, coord., *Camaradas: Nueva historia del comunismo en México*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2017

Insua, Pedro, *Hermes Católico. Ante los Bicentenarios de las naciones hispanoamericanas*. Ed. Pentalfa, Oviedo, 2013

Jiménez Placer, Susana M^a., *Katherine Anne Porter y la revolución mexicana: de la fascinación al desencanto*. Ed. Departamento de Filología Inglesa y Alemana de la Universidad de Valencia, 2004

Jiménez Tovar, Soledad y Kozel, Andrés eds., *Pensamiento social ruso sobre América Latina*. CLACSO, Buenos Aires, 2017

Johansen, Bruce y Maestas, Roberto, *Wasi'chu. El genocidio de los primeros norteamericanos*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1982

Kanoussi, Dora, *Miguel Othon de Mendizábal y la Revolución Mexicana de 1910*. Tesis doctoral. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1974

Keshelava, V., *Humanismo real y humanismo ficticio*. Ed. Progreso, URSS, 1977

Kohut, Karl eds., *Alemania y el México independiente. Percepciones mutuas, 1810-1910*. Ed. CIESAS, UNAM, IHH, UI, México, 2010

Laski, Harold, *El liberalismo europeo*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1939

Cárdenas, Lázaro, *Apuntes: una selección*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, México

Lázaro, Alberto, *H.G. Wells en España: estudio de los expedientes de censura*, Ed. Verbum, Madrid, 2004

Lear, John, “La revolución en blanco, negro y rojo: arte, política, y obreros en los inicios del periódico El Machete”. *Revista Signos históricos*, vol. 9, julio-diciembre, n° 18, México, 2007

Lear, John, *Imaginar el proletariado. Artistas y trabajadores en el México revolucionario, 1908-1940*. Ed. Grano de sal, México, 2019

Lefebvre, Henri, *Manifiesto diferencialista*. Ed. Siglo XXI, México, 1972

Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Fundación Federico Engels, Madrid, https://www.fundacionfedericoengels.net/images/PDF/lenin_imperialismo.pdf

De León, Luis, *Obras completas castellanos de Fray Luis de León*. Ed. Católica, Madrid, 1951

Lima, Magalhaes, “Doctor Magalhaes Lima, Senador de la República portuguesa, Conferencia dada en el Ateneo de Madrid a invitación de la Liga Anticlerical Española, el 22 de enero de 1912”, *Edición del Gr. Or. Español*, Madrid, 1912, pp. 18-19 <http://filosofia.org/ave/001/a229.htm>.

Lombardo Toledano, Vicente, *Vicente Lombardo Toledano. Datos biográficos*. Colección biografías. Universidad Obrera de México, 1988

Lombardo Toledano, Vicente, *Escritos acerca de la situación de los indígenas*. Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México, 1991

Lomnitz, Claudio, *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*. Ed. ERA, México, 2016

López Portillo, José, “Sexto Informe de Gobierno del presidente José López Portillo. 1 de septiembre de 1982”. *Legislatura LII*, año I, periodo ordinario, 01-09-1982, tomo I, número de diario 16

López Rodríguez, Daniel Miguel, *Materialismo y espiritualismo. La crítica del materialismo filosófico al marxismo-leninismo*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla, Facultad de Filosofía, Departamento de Estética e Historia de la Filosofía, 2017

Losurdo, Domenico, *Contrahistoria del liberalismo*. Ed. El Viejo Topo, Barcelona, 2005

Ludwig, Emil, *Bismarck. Historia de un luchador*. Ed. Juventud, Barcelona, 1951

- Lukács, George, *El asalto a la razón*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1959
- Lunacharsky, Anatoly V., *El arte y la revolución (1917-1927)*. Ed. Grijalbo, México, 1975
- Mariano Leyva, José, *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*. Ed. Cal y Arena, México, 2005
- Mariategui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ed. Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1979
- Marichal, Carlos, *México y las conferencias panamericanas, 1889-1938. Antecedentes de la globalización*. Ed. Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 2002
- Marín, Guillermo, *La corrupción en México: una estrategia de resistencia cultural*. Ed. Instituto Luis Sarmiento, México, 2001
- Martín Jiménez, Luis Carlos, “Hispanoamérica no es un mito”. *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, nº 47, Oviedo, 2016
- Marx, Karl, *El Capital*. Ed. M. Aguilar, Madrid, 1931
- Mata y Rivera, Juan y Rhodakanaty, Plotino, *Pensamiento socialista del siglo XIX*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001
- Mauro Marino, Ruy, *Memorias*. Archivo de Ruy Mauro Marini, p. 6. http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/maurinirm/01sobre/marini_sobre00002.pdf
- Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2008
- Medina, Andrés, *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1996
- Menéndez Pelayo, Marcelino, *Antología de poetas hispano-americanos*. Tipografía “Sucesores de Rivadeneyra”. Impresores de la Real Casa, 4 vols., Madrid, 1893.
- Modonesi, Massimo, *La crisis histórica de la izquierda socialista mexicana*. Ed. Casa Juan Pablos, Universidad de la Ciudad de México, Mexico, 2003

Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*. Imprenta de A. Carranza e Hijos, México, 1909

Monsivais, Carlos, *La cultura mexicana en el siglo XX*. Ed. El Colegio de México, México, 2010

Monteón González, Humberto, *México en la gran guerra patria del pueblo soviético*. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1985

Monteón González, Humberto, *El Instituto Politécnico Nacional. Proyecto educativo de la administración del presidente Lázaro Cárdenas*. Ed. Instituto Politécnico Nacional, Centro de Investigaciones, Económicas, Administrativas y Sociales, México, 2009

Mora, José María Luis, *México y sus revoluciones*. Ed. Instituto Cultural Helénico, México, 1986

Muñoz Fernández, Ángel, *Los muchachos de Letrán. José María Lacunza. Estudio y Recopilación*. Ed. Factoría ediciones, México, 1997

O de Bopp, Marianne, “Carlos von Gagern, Chaho y el complot de Estella en 1848”. *Revista Príncipe de Viana*, año XXXVI, nº 140-141, Navarra, 1975

Ocampo, Aurora M. direct., *Diccionario de Escritores Mexicanos siglo XX. Desde las generaciones del Ateneo y Novelistas de la Revolución hasta nuestros días*. Tomo V-(M). Universidad Nacional Autónoma de México, 2000

Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*. Tomo I, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, México, 1880

Othón de Mendizábal, Miguel, *Obras completas*. Tomo IV, México, 1946

Perales Ojeda, Alicia, *Asociaciones literarias mexicanas siglo XIX*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1957

Pérez Hernández, M^a. del Carmén, *La arcadia de México. La primera asociación literaria del país*. Universidad Pedagógica Nacional, México, 1996

Pérez Vejo, Tomás, *España en el debate público mexicano 1836-1867. Aportes para una historia de la nación*. Ed. El Colegio de México, México, 2008

Pérez Vejo, Tomás, *Elegia criolla: Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*. Ed. Tusquets, México, 2010

Ponce, Aníbal, *Humanismo y Revolución*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1970

Prieto, Guillermo, *Memorias de mis tiempos. 1828 a 1840*. Librería de la V da. De C. Bouret, París-México, 1906

Ramírez, Ignacio, *Obras de Ignacio Ramírez. Tomo I. Poesía. Discursos. Artículos históricos y literarios*. Oficina Tip. De la Secretaría de Fomento, México, 1889

Reinaga, Fausto (2015), *Obras completas*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, Vols. 10, La Paz (Bolivia), 2014

Revueltas, José, *Ensayos sobre México*. Ediciones Era, México, 1985

Revueltas, José, *Las evocaciones requeridas*, ed. ERA., tomo 7, México, 1987

Reyes, Alfonso, *Obras completas de Alfonso Reyes*. Tomo IV. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1995

Ríos Zúñiga, Rosalina, “De Cádiz a México. La cuestión de los institutos literarios 1823-1833”. *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, nº 30, septiembre-diciembre, México, 1994

Rivera, Diego, *Arte y política*. Ed. Grijalbo, México, 1979

Del Rivero, Luis Manuel, *Méjico en 1842*. Imprenta y fundición de D. Eusebio Aguado, Madrid, 1844

Robles, José Francisco, “Una singular defensa novohispana de la República de las Letras: Oración vindicativa (1763) de Cristóbal Mariano Coriche”. *Nueva Revista de filología hispánica*, Vol. 64, nº 1, Ciudad de México, 2016

Roca Barea, M^a. Elvira, *Imperiofobia y leyenda negra*. Ed. Siruela, Madrid, 2016

Roca Barea, María Elvira, *Fracasología. España y sus élites: de los afrancesados a nuestros días*. Ed. Espasa, Madrid, 2019

Rodríguez Cuéllar, Juan, “Indianismo, indigenismo adjetivo y mexicanismo político”, *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, nº 48, Oviedo, 2017

Rodríguez Cuéllar, Juan, “Daniela Spenser sobre Lombardo Toledano. Comentario de la obra *En combate. La vida de Lombardo Toledano*”. *Revista El Catoblepas*, Nº. 184, verano, 2018

Rodríguez Galván, Ignacio, *Adiós, oh patria mía*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, 2006

Rojas, Rafael, *Traductores de la utopía. La Revolución cubana y la nueva izquierda de Nueva York*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2016

Ronzón, Elena, *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española*. El siglo XIX. Ed. Pentalfa, Oviedo, 1991

Ronzón, Elena, *Sobre la constitución de la Idea moderna de Hombre en el siglo XVI: “El conflicto de las Facultades”*. Ed. Fundación Gustavo Bueno, Oviedo, 2015

Rosental, M. Y Iudin, P., *Diccionario filosófico abreviado*. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959

Rutsch, Mechthild, *Entre el campo y el gabinete: nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*. Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007

Saavedra Fajardo, Diego, *República Literaria*. Licencia en Madrid, 1759

Sanz Jara, Eva, *Los indios de la nación: los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente*. Ed. Iberoamericana vervuert, Bonilla Artigas Editores, México, 2011

Savarino, Francisco, “El legado ancestral en un régimen político revolucionario: Yucatán, 1922-1924”, *Academia XX*, segunda época, año 8, Nº 6, México, 2017

Scarfi, Juan Pablo, *El imperio de la ley*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2014

Scnädelbach, Herbet, *Filosofía en Alemania*. Ed. Catedra, Madrid, 1991

Sherindan, Guillermo, *Paseos por la calle de la amargura: y otros rumbos mexicanos*. Ed. Debate, México, 2018

Silva Herzog, Jesús, “Miguel Othón de Mendizábal”, en *Cuadernos Americanos*, enero-febrero, N°1, Vol. XXXI, México, 1947

Snow, C.P., *Las dos culturas*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988

Sotelo Inclán, Jesús, *Raíz y razón de Altamirano*. Ed. Casasús, México, 2019

Speckman Guerra, Elisa, *Nueva historia mínima de México. El Porfiriato*. Ed. Turner, México, 2015

Spengler, Oswald, *El hombre y la técnica y otros ensayos*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1947

Spenser, Daniela, “Unidad a toda costa”: *La Tercera Internacional en México durante la presidencia de Lázaro Cárdenas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007

Spenser, Daniela, *En combate. La vida de Lombardo Toledano*. Ed. Debate, México, 2018

Stalin, José, *El marxismo y el problema nacional*. Ediciones Sociales, 1940

Stoll, David, *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? EL Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Edición digital publicada en 2002 de acuerdo a la edición de Quito, 1985

Stonor Saunders, Frances, *La CIA y la Guerra Fría cultural*. Ed. Debate, México, 2013

Suárez de la Torre, Laura, “Los impresos: construcción de una comunidad cultural. México, 1800-1855”. *Revista Historias*, N°. 60. Revista de la dirección de estudios históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 2005

- Suárez Roca, José Luis, *Lingüística misionera española*. Ed. Pentalfa, Oviedo, 1992
- Terán, Óscar, *Aníbal Ponce: ¿El marxismo sin nación?* Ed. Cuadernos de Pasado y Presente, n° 98, México, 1983
- Teresa de Mier, Fray Servando, *Memorias*. Ed. América, Madrid, 1917
- Teresa de Mier, Servando, *Biografía/Discursos/Cartas*. Ed. Gobierno del Estado de Nuevo Leon, Monterrey, 1977
- De la Torre Villar, Ernesto, *Los guadalupes y la independencia: con una selección de documentos inéditos*. Ed. Porrúa, México, 1985
- De la Torre Villar, Ernesto Y Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2004
- Torres Bodet, Jaime, *Discursos (1941-1964)*. Ed. Porrúa, México, 1965
- Torres Caicedo, José María, *Mis ideas y mis pensamientos*. Tomo I. Imprenta Nueva (Asociación Obrera), París, 1875
- Uriás Horcasitas, Beatriz, “El poder de los símbolos/Los símbolos en el poder: Teosofía y “mayanismo” en Yucatán (1922-1923)”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIX, N°. 115, México, 2008
- Del Val, José, *Documentos fundamentales del Indigenismo en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2014
- Valverde Téllez, Emeterio, *Crítica filosófica o Estudio bibliográfico y crítico de las obras de Filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*. Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León, México, 1904
- VV.AA., *De eso que llaman antropología mexicana*. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1970
- VV.AA. *Mesa redonda de los marxistas mexicanos*. Centro de Estudios Filosóficos políticos y sociales Vicente Lombardo Toledano, México, 1982
- Vasconcelos, José, “El Nacionalismo en la América Latina”, *Revista Amauta* N° 4, 1926

Vasconcelos, José, “El Nacionalismo en la América Latina”, *Revista Amauta* N° 5, 1926

Vasconcelos, José, *Breve historia de México*. Compañía editorial continental, S.A., México, 1956

Vasconcelos, José, *Obras completas: Los motivos del escudo*. Vol. II. Ed. Libreros mexicanos unidos, México, 1958

Vasconcelos, José, *Bolivarismo y Monroismo. Temas Iberoamericanos*. Ed. Trillas, México, 2011

Villegas Moreno, Gloria y Porrúa Venero, Miguel Ángel, *De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la república federal*. Enciclopedia parlamentaria de México. Serie III Documentos. Leyes y documentos constitutivos de la nación mexicana. Tomo III, México, 1997

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, México, 1996

Yankelevich, Pablo, *La revolución mexicana en América Latina. Intereses políticos e itinerarios intelectuales*. Ed. Mora, México, 2003

Zapata Vela, José, *La educación y la cultura socialista*. Ed. Dialéctica, México, 1934

Zorrilla, José, *La flor de los recuerdos. Ofrenda que hace a los pueblos Hispano-americanos don José Zorrilla*. Tomo I. Imprenta del Correo de España, México, 1855

Zoraida Vázquez, Josefina, *México y el Mundo. Historia de sus relaciones exteriores*. Tomo II. Ed. El Colegio de México, Ciudad de México, 2000